

OUP-880-5-8-74-10,000.

**OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY**

Call No. ۲۹۷۵۵۱

Accession No. ۲۱ ۲۲۸۳

Author ر ع ک

رضا حسین خان

Title

الکلام فی فلسفۃ

This book should be returned on or before the date last marked below.

---



وَمِنْ ثَمَرَاتِهِ كَثِيرٌ لَا يَأْتِي الْبَحْرَ وَلَا يَأْتِي الْبَحْرَ وَلَا يَأْتِي الْبَحْرَ

الحمد لله والمنه كراتم وكمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب لاجواب مفید خاص عام

654

(حصہ اول)

655

الْبَحْرُ الْمَعْلُومُ وَالْفَلَسْفِيَّةُ

ترجمہ (جو زبان اردو میں ایک ایسی اول کتاب ہے) جس میں تفصیل کے ساتھ حکمت و کلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلیں ہیں نیز ان کی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے۔ مصنف جبر علیہ السلام و الزمانین جناب مولانا ابوالشج محمد رضا حسینی صاحب ہند بانی و لائف پریذیڈنٹ انجمن فہام عام لکھنؤ بعد حفظ حق تالیف بالاول ماہ ذیقعد ۱۳۲۶ھ مطابق ۳ جنوری ۱۹۰۵ء

مَطْبَعُ نَائِمٍ وَنَائِمٍ وَنَائِمٍ





# فہرست مباحث حصہ اول کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام

صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۲	۱	التامس -	۳۷	۶	بیان تقسیم ممکن -
۳	۱	خطبہ -	۳۹	۱۳	استدلال متکلمین
۶	۲	البرہان علی ضرورت الحکمۃ			نفی مجردات پر -
۸	۱۳	بحث اول واجبات	۴۰	۱۵	بحث تقسیم جوہر -
۱۰	۳	بحث وجود اور عدم کی	۴۲	۹	بحث ترکیب جسم
۱۲	۱۲	بیان مسائل اشتراک			جوہر فرد سے -
		وجود متعلق بحث وجود	۴۴	۱۰	بحث اقسام اعراض
		وعدم -	۴۵	۱۶	بحث جزو -
۱۸	۳	اشتراک وجود کے	۵۳	۱۱	بحث تامل جوہر -
		متعلق تحقیق -	۵۴	۱۰	بحث بقائے جسم
۲۴	۵	استدلال زیادت وجود			دو وقتوں میں -
		برہانیت فی الذہن -	۵۵	۱۳	بحث تداخل -
۳۴	۱۲	بحث وجوب امکان	۵۶	۳	بحث عدم خلوص جسم
		وامتناع -			اعراض سے -

صفحه	سطر	مضمون	صفحه	سطر	مضمون
۵۷	۱۰	جسم کادیکها جانا-	۷۹	۱۱	بحث حرارت و برودت
۵۸	۴	بحث تناهی اجسام	۸۱	۱۵	بحث رطوبت و یبوست-
۶۰	۱۰	بحث خلأ-	۸۲	۱۲	بحث آواز-
۶۳	۷	بحث تفصیل اعراض-	۸۴	۱۳	بحث اعتماد-
۶۷	۱۱	بحث حرکت-	۸۶	۸	بحث تالیف-
۶۹	۶	بحث سکون-	۸۷	۱۵	بحث عرض واحد و دو
۷۰	۲	بحث اجتماع-	۸۸		مخلون بین-
۷۱	۵	بحث افتراق-	۸۹	۵	بحث بقا و جوهر-
۷۲	۳	انواع مذکوره بحث	۹۰	۱	بحث حیات-
۷۳		افتراق کا بیان-	۹۱	۵	بحث قدرت-
۷۴	۱۳	بحث رنگ-	۹۲	۶	بحث عجز-
۷۵	۱۲	بحث روشنی-	۹۳	۱۳	بحث اعتقاد-
۷۶	۱	بحث ظلمت-	۹۴	۱۲	بحث علم-
۷۷	۱۱	بحث ذائقه-	۹۵	۵	بحث طین-
۷۸	۱۳	بحث مزاج و خلق-	۹۶	۱۳	بحث عقل-

صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۱۰۸	۱۰	بحث عقل موجب تکلیف -	۱۴۳	۶	بحث احکام عامہ اعراض -
۱۱۰	۶	بحث نظر	۱۴۹	۱	بحث احکام عام
۱۱۳	۱	بحث فائدہ نظر	۱۵۱	۹	بحث ضدین
۱۱۶	۲	بحث وجوہ نظر	۱۵۵	۱۰	بحث تقيضین
۱۱۸	۴	بحث حکم وجوہ نظر	۱۵۸	۱	بحث عدم و ملکہ
۱۲۱	۷	بحث اول واجب	۱۵۹	۹	بحث متضاض عینین
۱۲۲	۸	بحث علم بعد نظر صحیح	۱۶۱	۱۴	بحث اجتماع مثلیتین
۱۲۴	۵	بحث دلیل	۱۶۳	۱	بحث وحدت کثرت
۱۲۶	۱۱	بحث ارادہ کراہت	۱۶۹	۱	بحث تقسیم موجودات و قدیم مین
۱۲۹	۴	بحث شہوت نفرت	۱۷۶	۶	بحث حدوث و قدم
۱۳۲	۳	بحث مزاج	۱۷۸	۶	بحث احکام قدیم
۱۳۶	۹	بحث ادراک	۱۸۰	۶	بحث علت احتیاج

صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۱۸۲	۶	بحث ہونے پر موجب	۱۹۹	۴	بحث احادیث حقیقی
		و مختار	۲۱۰	۱۱	بحث صادر اول و
	۱۳	بحث علت معلول			ملاز علی بحسب اے حکماء
۱۸۵	۱	بحث قسام معلول	۲۲۲	۱۳	بحث ترتیب جو دات عالم
۱۸۶	۴	بحث معلول احد			بحسب اے حکماء
۱۸۸	۶	بحث تاخر معلول	۲۲۷	۱۱	بحث احکام عقول
	۱۷	بحث علت عدم			بحسب اے حکماء
		و عدم علت	۲۳۳	۱۲	بحث بسیط
۱۹۰	۱۲	بحث اتصاف	۲۳۳	۱۰	بحث جزئی و کلی
		علیت معلولیت	۲۳۴	۳	بحث تقسیم کلی بحسب افراد
۱۹۱	۹	بحث دور	۲۳۶	۱۰	بحث حدوث عالم
۱۹۲	۹	بحث تسلسل			واثبات العالم
۱۹۳	۱۳	تبیین ثبوت ذات	۲۳۸	۱۲	شبہات متعلق
		خدا اور بطلان			حدوث عالم اور
		تسلسل میں			انکے جواب

# التاس

اس کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام میں اس فلسفہ کا میں نے جواب لکھا ہے جو دین اسلام کے خلاف ہے خواہ وہ فلسفہ قدیم ہو یا جدید ہو فلسفہ قدیم میں اکثر مسائل میں میری ماخذ اس کتاب میں کتب رسائل حکیم ابو علی ابن سینا اور کتب امام غزالی اور کتب رسائل حکیم محقق نصیر الدین طوسی اور شرح مفت سید شمس جرجانی اور شرح مقاصد علامہ تفتازانی اور رسالہ بعض علماء بختیاری نوجنت اثنتی عشرے اور کتب علامہ حلی اور کتاب نہج مرشدین فیاض مقداد اور کتاب احقاق الحق علامہ قاضی نور الدین شوشتری اور کتاب علامہ سید ولد علی صاحب کمٹوی اور کتاب حدیث کافی رئیس المحدثین محمد ابن یعقوب کلینی اور شرح کافی صدر المتألمین ملا صدرا الدین شیرازی ہیں۔ اور فلسفہ جدید میں میرے ماخذ بعض کتب و رسائل مطبوعہ مصر و بیروت و ایران میں جو وہاں کے علماء کی تصنیف ہیں عربی و اقفا ہیں کہ عربی زبان میں کس قدر اختصار کی گنجائش ہے۔ مگر مینے اردو زبان میں اون عربی کتابوں کا خلاصہ و لب لباب جو طول و طویل عبارات میں بڑے بڑے مجلدات عربی زبان میں بیان ہوئے ہیں نہایت مختصار کے ساتھ اس غرض سے میا کیا ہے کہ جو اذکیار

عربی زبان اور فلسفہ مذہبی اچھی طرح نہیں جانتے اور اپنے عقائد کی دلیل سے بھنگی  
 چاہتے ہوں اور ان کے عقیدے بچتے ہوں اور جو عربی داں نجات آخر کے طالب  
 ہوں اور کو ہر مذہب کی حقیقت معلوم ہو اور سائنس اور سائنس کے اور ان کے امور ترقی معاش  
 دنیاوی میں کسی قسم کا خلل نہ واقع ہو جسکی ضرورت تمام عقلا رقوم میں تسلیم ہو چکی ہے  
 اور وہ مسلمان طالب علم جو انگریزی میں علوم پڑھتے ہیں اور ان کے عقائد کی حفاظت  
 ہو اس لئے کہ عربی زبان کے فلسفہ کی تکمیل سے بوجہ ضروریات زمانہ وہ مجبور ہیں اور بہت سے مراد  
 زندگی متعلق زندگی دینا اور انکو طے کرنا ہیں اور ان قوموں سے اور انکو متاثر کرتا ہے جو تعداد دو تین  
 اونٹوں سے بہت زیادہ ہیں اور علمی ترقی میں بھی اور انکا قدم مسلمانوں سے بہت آگے بڑھ گیا  
 میرے نزدیک اس میری مختصر کتاب کے غور سے پڑھنے کے بعد جو خلاصہ و لب لباب  
 بڑی کتاب کا ہے۔ اس فلسفہ کی کوئی حقیقت کسی عقل مند کی نظر میں باقی نہ رہے گی جو  
 دین اسلام کے خلاف یہ میری ہی رائے نہیں ہے بلکہ بعض محققین اہل یورپ کی بھی آہ  
 قریب رہا ہے وہ کہتے ہیں کہ اہل اسلام نے اپنے مذہب کے خلاف فلسفہ کا خوب مذاق کیا  
 میرے قول کی تصدیق میری اس کتاب کے دیکھنے سے ہوگی اسلیو کہ حکما ریونان کے فلسفہ کا  
 مقابلہ متکلمین اہل اسلام نے کیا ہے اس کتاب میں میں نے داخل کیا ہے کہ اہل علم انگریزی  
 داں اور اردو داں حضرات دیکھیں کہ مسلمانوں نے فلسفہ حکما ریونان کا کیا مذاق  
 کیا ہے اور اس زمانہ میں جتنے فلسفہ جدید کے نام سے موسوم ہے اور مسلمانوں کے  
 مذہب کے خلاف کہا جاتا ہے اسکا مقابلہ مسلمان کیا کرتے ہیں جہاں تک

میری عقل نے رسائی کی ہے میں نے اکثر مقامات میں خود ہی استدلال کیا ہے اور اپنی عقل سے محض اعانت امرحق و واقعی کی غرض سے فیصلہ کیا ہے مگر ہر شخص کے لئے وہی فیصلہ قطعی ہے جو اس کی عقل کرے۔ اور بعد مقابلہ دلائل مندریقین جو فیصلہ وہ شخص کرے گا جو دل سے امرحق و واقع کا طالب ہے وہ خدا کے سامنے اس کے لئے حجت ہوگا بلکہ وہی مطابق واقع ہوگا۔ ایسے کہ تحقیقات کی حد امکان بشری سے زائد نہیں ہو سکتی میرے نزدیک یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص امرحق کی طلب میں کوشش کرے اور امرحق اس کو دستیاب نہ ہو اگرچہ وہ کوشش کیسی ہی تھوڑی ہو مگر بلا تعصب و طرفداری اور بلا خیال نامورمی اور منفعت مالی ہو میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ خدا اس کی مدد ضرور کرتا ہے۔ جو خدا سے صدق دل سے اعانت کا طالب ہو اور سران مجید کی آیۃ والذین جاہدوا قینا لنھدینہم سبیلنا سے بخوبی یہ امر ثابت ہے۔

اور مجھے اس امر کا خیال بے حد پسند ہے کہ میری کم محنتی اور صحیح صاحب کی کمی مہربانی کے سبب سے اس کتاب میں بہت سی غلطیاں معمول سے زیادہ ہونگے بلکہ شاید تکرار بعض مضامین میں بھی ہو جیسا کہ مجھ کو

۱۔ ترجہ جو لوگ ہمارے امر میں کوشش کریں گے ہم ضرور ان کو اپنی راہوں کی جانب ہدایت کریں گے ۱۲۔ منہ۔

دوسرے کلام کے بعض اہل صفات کے پروف کے دیکھنے سے شبہ ہوتا ہے جو میری نظر سے اتفاقاً گزرے ہیں۔ میں نے روپیہ کے صرف تین اہل علم کی نہیں کی ہے مگر میری تعصیر ضرور ہے جس سے اہل علم حضرات کو اصلاح کی تکلیف ہوگی اور کم استعداد طالب علم صاحبان کو زیادہ تکلیف ہوگی۔ اس کا علاج بجز اسکے کچھ نہیں ہے کہ ناظرین سے معذرت کروں اور اگر یہ کتاب اہل علم حضرات غیر عربی والوں کے لیے پسند فرادیں تو اس کتاب کو نظر ثانی کے بعد پرچسپو ادوں۔ مجھے امید ہے کہ ناظرین کتاب میری معذرت کو قبول کر کے مجھے ممنون کریں گے اور اللہ تعالیٰ سے التجا ہے کہ وہ اس کام کی تکمیل میں میری اعانت فرمائے۔

مجھے اس کتاب کے نفع مالی مطلوب نہیں ہے اسلئے اعلان کرتا ہوں کہ یہ کتاب بلا قیمت اہل علم شائقین کے نذر ہوگی جو صاحب اس کتاب کو طلب کرنا چاہیں وہ پبلشرین سے طلب کریں  
لکھنؤ۔ محلہ ڈیورہ ہی آغا میر مکان رضاحین خاں حکیم مرزا اغا حسین صاحب  
یا۔ سردار مرزا صاحب۔

رضاحین



وَمِنْ تَوَاصِيهِ كِتَابُ  
وَقَدْ نَجَّاهُ

الحمد لله والمنه كرام وکمال حکمت وکلام کی جدید کتابیاب و اجواب مفید خاص عام

(حصہ اول)

# الکلام فی فلسفۃ اسلام

(جو زبان اردو میں ایک ایسی اول کتاب ہے) جس تفصیل کے ساتھ وکلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہیں نیز انہی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے جو مصنفہ محمد علام ذوالترتین جناب مولانا ابوالشج محمد رضا حسین خان صاحب ہزار بانی ولائف پریسیڈنٹ انجمن فہام عام لکھنؤ بعد حفظ حق تالیف بر اول ماہ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری ۱۹۰۵ء

مطبع دارالکتاب و ترویج دینی  
لاہور

اور

## ۲ التماس

اس کتاب کے غیر مکمل مسودہ چند سال سے لکھے ہوئے پڑے تھے جن پر کم فرصتی کی وجہ سے نظر ثانی کی بھی نوبت نہیں آئی تھی بعض جواب کے اصرار سے ایک غیر قابل طہینان مین نے نظر کی اور اون کے اصرار سے مین نے اس کتاب کی اشاعت پر اس خیال سے جرأت کی کہ ہماری زبان میں ایسی کتاب کی نہیں ہے جس میں بقدر ضرورت حکمت مذہبی مطابق فلسفہ عقلی ہو ایسی حالت میں کچھ نہ ہونے سے ہونا بہتر ہے اور اس غرض سے کہ طالبانِ امرحق کو اچھی طرح تحقیق کا موقع ملے جہاں تک مجھے ممکن ہوا ہے مین نے یہ کوشش کی ہے کہ کسی فرقہ و مذہب کی قوی دلیلیں اور جوابوں پر قابلِ لحاظ اعتراض ہوئے ہیں اور اون کے عمدہ اور معقول جواب جو میری نظر سے گزرے ہیں یا میرے ذہن میں آئے ہیں ان مختصر کتاب میں فرو گذاشت نہ ہوں بلکہ اکثر ضروری مسائل میں جملہ احتمالات اور اون کے جواب بھی لکھے ہیں اور اس نظر سے کہ طالبانِ علوم کا وقت ضرورت سے زیادہ صرف نہ ہو مین نے تا امکان حاجت سے زیادہ طویل درختصار غلِ مطلوب سے اجتناب کیا ہے اور جہاں تک ہو سکا ہے اسل میں بھی مین نے سعی کی ہے کہ یہ کتاب عام فہم ہوتا کہ ہر طالبِ امرحق و واقع کو مطلوب تک پہنچائی ہو اسانی ہو

(رضاحسین)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تفرد بوجود الوجود وخلق الخلق بالكرم والجود  
والصلوة والسلام على اوليائه سيما افضل خلقه محمد بن المصطفى  
والله المعصومين سيما علي مغر كل موجود اما بعد فيقول  
عبد الله الراجي رحمة ربه القوي رضا حسين بن المولى الاعظم  
والخبر الاكرم العارجه الى معارج العرفان نواب شيخ بنده علي بن  
اعلى الله مقامه في دار الجنان انه قد التمس من اعز الأخواز وسئلني  
اجلة الخلال ان ابرهن حقيقة الاسلام بين خاتمي سائر المذاهب والاديان  
سألكم مسألك الحكماء والمتكلمين بالدليل والبرهان في لغة أهل الهند  
لانه ليس فيهم تلك العلوم الا قليل لا يشقه لسبيل لمن اراد النجاة  
من خطرات التقليد واعرض عن جهالة العوام كما دل عليه العقل  
وتواعد الاسلام فاجبت لهم راجيا من الله ولي الخيرات العفو عن السيئات  
مع تضاعف الحسنات فلخصت مسائل الحكمة والكلام وسميتها  
الكلام على فلسفة الاسلام وبه استعين وهو الموفق وخير معين

**فاقول عقل انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک قوت نظری۔ دوسری قوت عملی**  
 قوت نظری سے بقدر طاقت بشری انسان علم حقائق اشیاء حاصل کر سکتا ہے  
 اور قوت عملی سے انسان ایسے اخلاق و عادات درست کر سکتا ہے جس سے انسان کے  
 امور معاش و معاد کی اصلاح بہترین طریقہ سے ہو اور عقل نظری  
 دوم عقل عملی کہلاتی ہے عقل عملی جب عمدہ عاداتوں سے تکمیل پاتی ہے تو  
 آردو میں اسکا عقل خلاقی سے موسوم ہونا مناسب ہو اس عقل کے موافق  
 عمل کرنے سے انسان متحقیح و شہداء دینا و مستوجب ثواب آخرت ہوتا ہے  
 اور اسکے خلاف عمل کرنے سے انسان متحقق اہانت و مذمت دینا و عذاب  
 آخرت ہوتا ہے اور کمال قوت نظری وہ ہے کہ انسان کو اس قدر علم حقائق  
 اشیاء جس حیثیت سے وہ واقع میں موجود ہیں حاصل ہو جسکا حاصل کرنا بشر کو  
 ممکن ہو۔ اور کمال قوت عملی اس خلاقی ہیئت عقل عملی کا استحکام ہے  
 جو افراط و تفریط کے درمیان میں ہی یہ اخلاقی ہیئت شرع و حکمت سے  
 مطلوب ہے اور عرفی اہل دانش و تمیز اور اصطلاح اہل شریعت یعنی بیہن  
 ملکہ عدالت سے موسوم ہے اور آردو میں ملکہ انسانیت و شرافت اُس سے  
 عبارت ہے حکمت سے مراد علم احوال موجودات مطابق واقع ہے اور وہ  
 باعتبار قوت نظری و قوت عملی دو قسموں میں منقسم ہوتی ہے ایک حکمت نظری  
 دوسری حکمت عملی حکمت نظری وہ ہے جسکو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق نہ ہو

اور غرض اُس سے محض حصول علم ہی جس طرح ہمو علم زمین و آسمان وغیرہ کا حاصل ہوتا ہو۔ اور حکمت علی وہ ہی جسکو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق ہو اور غرض اوس سے محض حصول علم ہی نہ ہو بلکہ اوس سے غرض یہ ہو کہ علم کے مطابق عمل بھی کیا جاوے تاکہ امور معاش و معاد میں بہترین طریقہ سے اصلاح ہو پس غایت حکمت یہ ہی کہ انسان اوس مرتبہ کمال انسانی کو حاصل کرے جو انسان کے لیے ممکن ہو اور اوس مرتبہ کمال مسرت و لذت تک پہنچی جسکا وہ اپنی فطرت سے شائق و طالب ہو حکمت نظری میں علم الہی و کلام طبیعیات و ریاضیات میں اور حکمت علی میں علم تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن میں علم تہذیب اخلاق وہ ہی جو بالانفراد ہر شخص کے متعلق ہو اور علم تدبیر منزل وہ ہی جو اون چند اشخاص سے متعلق ہو جو ایک ساتھ ایک گھر میں بشرکت رہتے ہوں اور علم سیاست مدن وہ ہی جسکا تعلق اون اشخاص سے ہو جو کسی شہر یا ملک میں رہتے ہوں اگر یہ علوم خدا کی جانب سے ہوں تو ناموس الہی اور فقہ سے موسوم ہوتے ہیں۔

دوسری قسم تقسیم علم حکمت اہل تہذیب کے نزدیک اس طرح ہوتی ہو کہ ایک حصہ میں مبادی و مقدمات کا بیان ہوتا ہو دوسرے حصہ میں اصل مقاصد مطالبے بحث ہوتی ہو اس لیے میں نے اس کتاب کو سات حصوں میں منقسم کیا اول حصہ میں مقدمات مثل امور عامہ اور جواہر و اعراض و حدوث عالم سے بحث کی جاوے۔

دوسرے حصہ میں اثبات خدا اور تیسرے حصہ میں خدا کا عدل اور چوتھے حصہ میں  
بنوت اور پانچویں حصہ میں بحث اہمیت چھٹے حصہ میں بحث معاد اور ساتویں  
حصہ میں حکمت اخلاق سے بحث کی ہو اور ہر حصہ کو کلام سے نامزد کیا ہو۔

### البرہان علی ضرورۃ الحکمۃ

جبکہ ترقی و کمال کی جانب قوت نظری عقل انسانی کی حرکت کا یہ طریقہ فطرت انسانی  
میں ہو کہ مطلوب مجہول کے حاصل کرنے کے لیے اوّل معلومات سابقہ کی ترتیب یکا و یک جو کما  
درمیانی تعلق مطلوب مجہول کو ساتھ ہو اور دلیل سے موسوم ہوتی ہو اور انسان اپنی فطرت سے  
ہر شے کے ثبوت میں دلیل کا طالب ہو پس دلیل سے ضرورت حکمت کا  
بیان مناسب ہو۔ بیان او سکایہ ہو کہ ضروری اور واجب فعل ہر شخص و سکو  
جانتا ہو جسکی ترک میں خوف ضرر ہو اور اسکے عمل میں لانے سے خوف  
ضرر رفع ہوتا ہو جیسا کہ ہر شخص کے بیان سے ظاہر اور علم وجدانی سے  
ہر انسان کو بالبداہت معلوم ہو اور جب یہ معلوم ہو تو جانتا چاہیے کہ علم  
حکمت نظری سے انسان بقدر طاقت بشری نافع و مضر اشیاء سے واقف  
ہو سکتا ہو اور قوت عملی کی تکمیل سے انسان ہر ضرر سے محفوظ رہ سکتا ہو اور  
اس تمام و کمال لذت و مسرت کو حاصل کر سکتا ہو جسکا حاصل کرنا انسان  
کے لیے ممکن ہو اور ادون و دون قوتوں کی تکمیل بدون علم حکمت کے ممکن نہیں ہو

لہٰذا اگر یہ قید تلقی درمیانی علمائے سنن نگاہی ہو گمیری را حین یہ فیہ ضروری جیسا کہ اوّل کیا ہو فیہ

پس یہ امر ثابت ہو کہ ہر فرد بشر پر حکمت کا حاصل کرنا حکم عقل سے واجب ہے  
 کیونکہ اس کے ترک میں خوف ضرر ہی اور اس کے حاصل کرنے سے خوف ضرر  
 دفع ہوتا ہے اور دفع ضرر عقلاً واجب ہے اور انسان وہ منافع عظیم اس سے  
 حاصل کر سکتا ہے جس کا حاصل کرنا بجز حکمت کے حاصل کرنے کے کسی اور طریقہ  
 سے ممکن نہیں ہے اور جبکہ وہ حکمت جس کا نفع محض زندگی دنیا پر موقوف ہو  
 ناقص و ناتمام ہے کیونکہ دفع خوف آخرت کے لیے وہ کافی نہیں ہے حالانکہ خوف  
 آخرت معقول و جہ سے موجود ہے کیونکہ بے شمار جماعت انسان جن میں کثرت سے  
 عقلاً بھی شامل ہیں اولیٰ کا اعتقاد یہ ہے کہ انسان کے لیے بعد موت ایک  
 دومی زندگی ہے اور عالم آخرت میں ہمیشہ اس کو بسر کرنا ہے اور اس کو اس  
 عالم میں یا ایسے سخت آلام کا سامنا ہے جن کے مثل دنیا میں آلام نہیں ہیں یا  
 وہ مسرت و لذت ہے جو تمام شوائب آلام سے پاک ہے جس کے لیے انقطاع و ذوال  
 نہیں ہے اور حکمت دینا اس لیے تمام و کامل ہے کہ اس سے خوف دنیا و آخرت دونوں  
 دفع ہوتا ہے پس اس علم حکمت کا اقتضار جس کا وجوب دلیل و برہان سے  
 ثابت ہے حکمت دین پر ہوتا ہے۔ اس حکم عقلی کے قاعدہ سے ہر ایک عالم جسکی  
 ضرورت انسان کو ہو اس کا حاصل کرنا انسان کو واجب ہے اور قدر وجوب  
 جس کا حاصل کرنا ہر شخص ماقبل و بالغ پر قطعاً ثابت ہے حکمت نظر یہ میں نہ علم ہے  
 جس سے نجات آخرت کی اُمید ہے اور وہ علم کلام ہے جس سے عقائد مذہبی

یقینی دلیلوں سے ثابت ہوتے ہیں اور سکی ضرورت اس لیے ہو کہ انسان تقلید میں مبتلا نہ ہو کیونکہ تقلید سے ظن حاصل ہوتا ہے اور ظن سے خوف و ور نہیں ہوتا اور حکمت علمیہ میں وہ علوم ہیں جنکی احتیاج انسان کو اصلاح امور معیشت و باہمی معاشرت و مشارکت کے لیے ہوتی ہے جنسے انسان کو تمام زندگی کی ضروریات کا سرانجام بلا خوف و ذلت عقلا و موافقہ آخرت ہوتا ہے اس مطلب کے جانب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ الاف التحیۃ والثناء نے نہایت عمدگی سے اشارہ فرمایا ہے اور وہ یہ ہے رحمہ اللہ امرأۃ اخذ لنفسہ واستعد لموسہ و علمانہ من این والی این وفی این یعنی قدر رحم کرے اس شخص پر جو اپنے نفس کے لیے بھلائی کا انتظام کرے اور اپنی خواہ گاہ کے لیے آمادہ رہے اور جانے کہ کمان سے آیا ہے اور کمان ہے اور کمان جائیگا یعنی کمال قوت نظری و عملی وہ معتبر ہے کہ جس سے انسان کی ضروریات زندگیانی دنیا کا انتظام ہو اور خوشناسی اور خدا شناسی سے انسان کی نجات معاد کا انصرام ہو۔

### بحث اول واجبات

حکمت دین میں اول واجبات داہم ضروریات اصل اصول مذاہب و ادیان یعنی خداوند عالم کی معرفت میں نظر و فکر کرنا ہے جس کے ترک سے انسان کو عظیم ترین ضرر کا خوف ہے کیونکہ بیشمار انسان فطرت عقل انسانی سے اور کثرت سے عقلا و دلیل و برہان سے صانع عالم کے وجود



اس اعتقاد کے ساتھ قائل ہیں کہ صانع و مالک عالم موجود ہو اور وہ صاحبِ کرمیت  
 و اقتدار مدبر و قاهر ہو ہر شے اس کی مخلوق اور ملوک ہو ہر شخص اپنے افعال کا اس کی  
 جانب سے ذمہ دار ہو ہر نیک فعل کی جزا اور بد فعل کی سزا اس کی جانب سے معین ہو جو  
 بندہ اس کی حکومت کا منکر اس کی نعمتوں کا مفاد کے فرمان سے منحرف ہو گا وہ سخت ترین  
 عذاب اور عقاب کا مستوجب ہو گا اور فرمان بردار بندہ دوامی احتیاج اور آرام ابدی  
 و مسرت سرمدی سے ہمکنار ہو گا پس معرفت الہی میں نظر و فکر نہ کرنے میں ایسا خوف  
 ظاہر ہو جو عقل کے نزدیک لائق اعتبار ہو کم سے کم اس قدر ضرور ہو کہ جب ہستی  
 عقلا و صانع عالم کے موجود ہونے اور اس کی رضا و غضب کے قائل میں پس قبل اسکے  
 کہ انسان صانع عالم کے وجود اور اسکے صفات و افعال کے دلائل میں نظر و فکر کرے  
 یہ بات عقل کے نزدیک جائز بلکہ ہر صاحب عقل کو اس بات کا گمان غالب ضرور ہو گا کہ  
 شاید بار تعالیٰ موجود ہو اور اسکے لئے غضب و عذاب ہو اور انسان جہالت کے  
 مستحق عذاب و عقاب قرار پاوے اور وہ نعمت و احتیاج آرام جو انسان کو عطا ہوئی ہے  
 انسان سے لی جائے اور ممکن ہو کہ انسان ہمیشہ قہر و مات اور گردابِ بخت و مصیبت میں مبتلا  
 ہے امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ نے نہایت خوبی سے اس مطلب کو نظم فرمایا ہے جو ان کہا ہو  
 قال المنعم واللایع کلما لا یسبغ الا تموت کلما یسبغ ان تجف کلما یسبغ ان تجف کلما یسبغ ان تجف  
 یعنی نعم اور طیبی نے کہا کہ مردہ کبھی زندہ نہ ہو گئے ہیں جو ایسا کہ اگر تمہارا قول صحیح ہو  
 تو میرا کچھ نہ بگڑیگا اور اگر میرا قول صحیح ہو تو تم کو نقصان پہنچے گا اور گھٹانے میں ہو گئے

# الکلام الاول

## فی المقدمات

### بحث وجود و عدم

وجود اور عدم کا بدیہی علم ہر شخص کو حاصل ہے۔ مثلاً ہر شخص جانتا ہے کہ یہ شیء ہے یا نہیں؟ اول وجود ہے دوسرا عدم ہے اور جب وجود و عدم کا علم بدیہی ہے تو او کی تعریف کی حاجت نہیں ہے اور وجود کی تعریف بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف کسی شیء کی بدون اسکے نہیں ہو سکتی کہ اوسکا معرفت اُس سے زیادہ معروف اور واضح ہو اور وجود سے زیادہ کوئی شیء معروف اور واضح نہیں ہے اور جو تعریفین وجود و عدم کی کی گئی ہیں وہ سب فاسد ہیں کیونکہ اونسے دو لازم آتا ہے مثلاً یہ تعریف کہ وجود وہ ہے جو قدیم اور حادث سے منقسم ہو سکے اور عدم وہ ہے جو قدیم و حادث سے منقسم نہ ہو سکے یا وجود ثابت العین ہے اور عدم منقہ العین ہے یا وجود وہ ہے جو فاعل یا منفعل ہو اور عدم وہ ہے جو فاعل یا منفعل نہ ہو یا وجود وہ ہے جس سے خبر دینا ممکن ہو اور عدم وہ ہے جس سے خبر دینا ممکن نہ ہو وجہ فساد اول تعریف یہ ہے کہ وجود کی تعریف اوس چیز سے کی گئی ہے جسکا پہچانا وجود کے پہچاننے پر موقوف ہے کیونکہ قدیم وہ ہے جسکے وجود کے قبل عدم نہوا اور حادث وہ ہے جسکے وجود کے پہلے عدم ہو پس قدیم و حادث

دونوں کی تعریفوں کے مفہوم کا جزو وجود ہی اور جزو کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا  
وجود کی معرفت اون دونوں کے قبل لازم ہو کر جب وجود کی تعریف میں  
وہ دونوں داخل کیے گئے تو یہ امر لازم آیا کہ یہ دونوں وجود پر مقدم ہوں  
پس فور کے لازم آنے سے تعریف باطل ہوئی دوسری تعریف بھی سوچ سے  
باطل ہو کہ ثبوت اور وجود ایک شے ہے اسی طرح نفی و عدم بھی ایک ہی  
شے ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے پس یہ امر ظاہر ہے  
کہ وجود کا سمجھنا وجود کے سمجھنے پر اور عدم کا سمجھنا عدم  
کے سمجھنے پر موقوف ہو اور یہی دور ہی تیسری تعریف اسوجہ سے باطل ہو کہ  
فاعل اسے کہتے ہیں جو وجود کا فائدہ ہے اور منفعل اسے کہتے ہیں جو وجود کا  
فائدہ حاصل کرے اس حالت میں بھی ظاہر ہو کہ اون دونوں کا پہچانا وجود  
کے پہچاننے پر موقوف ہو چوتھی تعریف بھی اسوجہ سے باطل ہو کہ خبر دینا  
امکان سے متصف ہوا ہو اور امکان سلب جو عدم ہو پس امکان کا سمجھنا وجود عدم کو سمجھنے پر  
موقوف نہ ہو اور یہ دور ہو امام فخر الدین ازہی نے یہ گمان کیا ہو کہ وجود بدیہی تصور ہو مگر حکم  
بدیہت کسی ہو اور آپس پر استدلال کیا ہو کہ تصور اپنے وجود کا شہر خشن کے نزدیک نہیں ہو اور جو مطلق  
اوس کا جزو ہو یعنی وجود مطلق وجود مقید کا جزو ہو کیونکہ عام خاص کا جزو  
ہوتا ہو اور جب خاص یعنی اپنے وجود کا تصور بدیہی ہو تو مطلق وجود  
جو اوس کا جزو ہے وہ بھی بدیہی ہو گا کیونکہ اگر وجود کا تصور کسی ہو

تو اپنے وجود کا تصور بھی کسی ہو کیونکہ کل اپنے جز پر موقوف ہوتا ہے اور  
جز و اوسکا بنا بر فرض کے کسی ہے اور جو شے کسی پر موقوف ہے وہ بھی  
کسی سے ہے پس تصور اپنے وجود کا بھی کسی ہو گا حالانکہ وہ بدیہی ہے  
پس خلاف مفروض لازم آیا اور وہ باطل ہے اس دلیل پر یہ اعتراض  
دار کیا گیا ہے کہ یہ دلیل اس بات پر مبنی ہے کہ وجود مشترک ہے اور یہ  
مسئلہ نظری ہے اور اسی سبب سے اوسمین اختلاف واقع ہوا ہے دوسرا  
اعتراض یہ ہوا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وجود مطلق وجود خاص کا جزو  
واقع ہوا ہے بلکہ وہ عرض عام ہے کیونکہ وہ بالتشکیک محمول ہے جیسا کہ  
تفصیلاً بیان ہو گا پس مطلق کا جزو ہونا ثابت نہ ہوا۔ پس حق یہی ہے  
کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہے اویسطح اذ نکو بدیہی ہونیکا حکم بھی بدیہی ہے۔

وجود و عدم کے متعلق کئی مسئلہ ہیں

اول مسئلہ اشتراک وجود ہے

قبل اسکے کہ بحث اشتراک وجود شروع کی جائے دو مقدموں کا بیان ضروری  
مقدمہ اول یہ ہے کہ اشتراک دو معنوں میں ہنقسم ہے ایک لفظی اور دوسرا  
معنوی لفظی وہ ہے کہ ایک لفظ کئی معنوں کے لیے علیحدہ علیحدہ موضوع ہو  
اور وہ معانی مختلف ہوں جیسے لفظ صین کہ وہ آنکھ کے لیے اور آتنا کے لیے  
اور حشمہ کے لیے اور نفس شے کے لیے اور ہی طرح اور معنوں کے لیے وضع

کی گئی ہو اور یہ معانی مختلف ہیں اور مشترک معنوی یہ ہو کہ ایک معنی ہو اور  
 کثیرہ میں مشترک ہوں جو امور باہم مخالف ہوں جیسے معنی حیوان ہو کہ وہ  
 معنی واحد ہو جس سے مراد وہ جسم ہو جو حسیں کھتا ہو اور ارادہ سے متحرک ہو  
 یہ معنی انسان اور فرس اور بقرا اور حمار جو افراد مختلفہ ہیں اور سب میں  
 پائے جاتے ہیں اور ہر فرد پر بھی صادق آتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ جسم  
 حساس ہو اور متحرک بالارادہ ہو اور جب کوئی مخصوص اس معنی میں ملا یا جاتا ہو  
 تو مجموعہ اس معنی کا اور مخصوص ملکر اقسام مذکورہ کے اقسام میں سے ایک قسم  
 ہو جاتا ہو مثلاً صاہل کی قید سے فرس ہو گیا ناہق کی قید سے حمار ہو گیا ناطق  
 کی قید سے انسان ہو گیا و علیٰ ہذا القیاس و سر المقدمہ یہ ہو کہ وہ مشترک  
 جسمیں با مشترک معنوی ہو اور سکی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس کا صدق اسکے  
 افراد پر ایک طور پر ہو جیسے حیوان کہ اس کا صدق بقدر غم انسان پر کیساں ہو  
 بغیر اس کے کہ کسی میں حیوان کا صدق قوی ہو اور کسی میں ضعیف ہو یا کسی  
 میں صدق قدیم ہو اور کسی پر یہ صدق حادث ہو ایسا کلی متواطی سے نامزد  
 ہوتا ہو یہ نام شتق توافق سے ہو جبکہ معنی موافق کے ہیں اور وجہ تسمیہ اسکی  
 یہی ہو کہ اس کے افراد اس کلی کے مصداق ہوتی ہیں جو موافق ہوتی ہیں  
 دوسری قسم یہ ہو کہ بعض افراد میں اس کلی کا صدق شدید ہو اور بعض میں  
 ضعیف ہو یا بعض میں بعض سے اقدم پایا جائے یا اولیٰ ہو کے پایا جائے

جس طرح بیاض کیونکہ یہ امر واضح ہے کہ سپیدی با تھی دانست میں شدید ہے اور برف میں بہ نسبت اس کے ضعیف ہے اگرچہ دونوں سپیدی میں مشترک ہیں اور جیسے تجزیہ بہ نسبت جوہر کے ہے کہ جوہر میں تجزیہ بہ نسبت عرض کے اقد م ہے اسی کلی کو مشکک یا شکاک کہتے ہیں کیونکہ نظر کرنا والا اگر جہت اختلاف کی طرف نظر کرے گا تو اسے وہم اشتراک لفظی کا ہوگا اور اگر نظر جہت صدق کی طرف کرے گا تو وہم تو اطا اور اشتراک معنوی کا ہوگا پس ناظر بسبب ان دونوں جہتوں کے شک میں پڑ جاوے گا لہذا اسے شکاک کہتے ہیں اسی کلی کے لوازم سے یہ بات ہے کہ اپنی ماتحت چیزوں کا ذاتی نہیں ہوتا۔ جب مقدما طو ہو چکے تو جاننا چاہیے کہ اس امر میں لوگوں میں اختلاف ہوا ہے کہ وجود جو معمول ہوتا ہے تو آیا اشتراک لفظی کی وجہ سے یا اشتراک معنوی کی وجہ سے۔ ابو الحسین بھری نے اور ابو الحسن اشعری نے امر اول کو اختیار کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک جوہر ماہیت کا نفس ماہیت ہے ماہیت پر اند نہیں ہے تاکہ مشترک ہو مان اگر مشارکت ہوگی تو لفظ ہی میں ہوگی اس کے غیر میں نہ ہوگی اور اس قول کا ضعف اور اسکی دلیل کا ضعف بیان ہوگا۔ اور حکماء اور ابو ہاشم اور وہ معتزلہ جو اس کے تابع ہیں اور جمہور اشاعرہ نے مذہب ثانی کو اختیار کیا ہے پھر جو لوگ اشتراک معنوی کے قائل ہیں انہیں اختلاف واقع ہوا ہے حکماء تو یہ کہتے ہیں کہ وہ بالمشکیک محمول ہے یعنی بعض افراد پر صدق اسکا

بعض سے اولیٰ ہو اور ابواہنم اور اسکے تابعین وراثۃ الدین بھری یا تو ہیں کہ نہیں یہ کلی مشکوک نہیں بلکہ متواطیٰ ہو یعنی اسکا صدق اسکے افراد پر ایک طرح سے ہو اکثر محققین مثل علامہ علی اور محقق طوسی نے حکماء کا مذہب اختیار کیا ہے اور اس مذہب پر دلیل و طریقون سے قائم ہوئی ہے اول طریقہ یہ ہے کہ وجود قابل تقسیم معنوی ہے یا اول مقدمہ دلیل ہے۔ اور جو چیز تقسیم معنوی کے قابل ہوتی ہے وہ مشترک ہوتی ہے یہ دوسرا مقدمہ ہے نتیجہ یہ نکلا کہ وجود مشترک ہر مقدمہ اول کا ثبوت یہ ہے کہ ہم تقسیم واجب در ممکن کی طرف کرتے ہیں یعنی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجود واجب ہے اور وہ وجود ممکن ہے اور جس طرح وجود واجب اور ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح ذہنی اور خارجی اور جوہر اور عرض کی طرف منقسم ہوتا ہے اور یہ تقسیمیں وہ ہیں جنہیں عقل قبول کرتی ہے جس طرح حیوان کی تقسیم انسان اور فرس اور دیگر افراد کی طرف ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ وجود قابل تقسیم ہے۔ اور مقدمہ ثانی کا ثبوت یہ ہے کہ تقسیم اسبات کا نام ہے کہ جن پر کلی صادق آتا ہو اولکا ذکر فصلون کے ساتھ یا اون چیزوں کے ساتھ جو فصلون کے ساتھ ہوتی ہیں صحیح ہو بیان اسکا یہ ہے کہ جب ہم کسی قابل تقسیم قسم کو لیکر تقسیم کرنا چاہتے ہیں تو اوہیں جب مخصوص کو ملاتے ہیں تو اس سے ایک قسم حاصل ہوتی ہے پھر اسی طرح ہم پھر قسم کو لیتے ہیں اور ایک دوسرا مخصوص اوہیں ملاتے ہیں تو اس سے ایک دوسری قسم حاصل ہوجاتی ہے

اسی طرح منقسم میں مخصوص ملتے جاتے ہیں اور قسمیں بنتی جاتی ہیں یہاں تک کہ قسمیں ختم ہو جاتی ہیں جس طرح حیوان نسبت انسان اور غیر انسان کے اور اسی سبب سے حیوان انسان اور پتھر کی جانب منقسم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ان دونوں میں مشترک نہیں ہے اور اسی میں کوئی شک نہیں کہ مورد قسمت مقدمہ اولیٰ میں وجود ہی پس وجود مشترک ہو گا۔ اگر کوئی مقرر یہ کہے کہ یہ امر کیون نہیں ہو سکتا کہ منقسم لفظ موجود ہو پس اشتراک اس وقت لفظی ہو گا اور جب مشترک لفظی ہوا تو تمہارا مطلب جو اشتراک معنوی تھا وہ نہ ثابت ہوا۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اشتراک معنوی ضرور ہی کیونکہ جب وضع لفظی سے ہم قطع نظر کر کے تفہیم کریں گے تو سبب اشتراک معنوی کے چارہ نہ ہو گا دوسری دلیل یہ کہ لفظی امر واحد ہی اور جب منفی امر واحد ہی تو موجود بھی واحد مشترک ہو گا۔ اس دلیل کا مقدمہ اولیٰ اس کے ثابت ہے کہ عدم میں تعدد نہیں ہے کیونکہ اگر عدم میں تعدد ہوتا تو اس کے افراد متمایز ہوتے حالانکہ عدم میں تائید نہیں ہے کیونکہ تمیز اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسی صفت ایک شیء کے لیے ثابت ہو جو دوسری شیء کے لیے نہ ثابت ہو اور صفت کا ثبوت موصوف کو چاہتا ہے حالانکہ کوئی شے عدم کی ثابت نہیں ہے جیسا کہ بیان ہو گا اور جب متمایز نہ ہو گا تو امر واحد ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔ اور دوسرا مقدمہ اس دلیل کا اس سے ثابت ہے کہ جب عدم واحد ہوا باوجود اس بات کے کہ وہ وجود کی نقیض ہے پس واجب ہے کہ وجود بھی واحد ہو کیونکہ



اگر وجود واحد نہ ہو تو ضرور ہی کہ متعدد ہوگا اور اس وقت میں تقسیم موجود اور معدوم میں منحصر نہ ہوگی کیونکہ ایسی حالت میں عقل در ایک تیسری قسم کی طالب ہوگی اور وہ یہ ہی کہ شے موجود و دوسرے وجود سے ہو جو اس وجود کے علاوہ ہی کیونکہ یہ کلام وجود کے متعدد ہونے پر مبنی ہی مگر ہم قطعاً اس بات کو جانتے ہیں کہ عقل کو یقین ہی کہ شے وجود اور عدم میں منحصر ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم ایک دوسری قسم اور بھی تلاش کرتے پس اس وقت میں وجود معنی واحد ہوگا اور جب وہ کثرین پر صادق آتا ہو پس مشترک ہی اور یہی مطلوب ہو۔ اگر معترض اس بات کو کہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ نفی امر واحد ہو بلکہ ہر امر کے لئے ایک ایسی نفی ہی جو اس سے خاص ہی اور وجود و عدم میں جو تریدید واقع ہوتی ہی وہ دیون ہوتی ہی کہ یہ شے موجود ہو جو دخال ہوگی یا یہ وجود خاص اس سے منفی ہوگا اور یہ وہ سلب ہی جو خاص کا سلب ہی اور حصر اس وقت میں نہ باطل ہوگا۔ اسکا یہ جواب دیا گیا ہی کہ اچھا ہم نے تسلیم کیا کہ ہر ماہیت کا عدم اس کے اس وجود ہی مقابل ہی جو اس سے خاص ہی لیکن عدم مطلق اس خاص پر اور اس کے غیر پر محمول ہی پس وہ مشترک ہوگا اور جب یہ مشترک ہوگا تو اس کے مقابل میں جو وجود ہی وہ بھی مشترک ہوگا اور یہ صحیح ہوگا کہ اس وجود کے ساتھ ہر وجود خاص پر حکم کیا جائے پس ہی امر اس قول سے کہ وجود عام مشترک ہی کہ مراد ہے یعنی تریدید دیون ہوگی

کہ شے یا بوجہ مطلق موجود ہوگی یا بعد مطلق معدوم ہوگی پس وہی بات ثابت ہوئی کہ وجود مشترک ہے۔

### تحقیق

بیان سابق سے جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ وجود ایک طبیعت کلی ہے جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں مگر جب مہیتوں میں اوس کا عرض معتبر ہوگا تو اوس میں کثرت پیدا ہو جائیگی کیونکہ عرض واحد کا حلول متعدد محلوں میں محال ہے پس یہ امر کلی ہر ہر وجود میں جو مہیتوں کے لئے عارض ہوئی ہے موجود ہوگا اور اسی طرح ہر ہر مہیت پر صادق آئے گا جس طرح کلی اپنی جزئیات پر اور ادن مہیتوں پر صادق آتا ہے جو ان وجودات کے معروض ہیں اور اوس طرح صادق آئے گا جس طرح عارض معروض پر صادق آتا ہے مگر ان موجودات عارضہ پر وہ بالتشکیک کہا جائیگا کیونکہ وجود کا صدق ادن موجودات پر مختلف ہوا کیلئے کہ علت کا وجود طبیعت وجود کو ساتھ وجود معلول سے اولیٰ ہے اور اسی طرح جو ہر کا وجود وجود عرض کے پہلے ہے اور اسی طرح کی مثالیں بہت ہیں جن سے اختلاف صدق وجود ثابت ہے یہی مراد حکما کی اس قول سے ہے کہ وجود مقول بالتشکیک ہے پس حاصل اس تقریر سے یہ ہے کہ ہر مہیت کے لئے دو وجود ہیں ایک وہ وجود ہے جو اوس سے خاص ہے اور اوس کے غیر سے مخالف ہے اور دوسرا جو دسب

ماہیتوں میں مشترک ہو۔ دوسرا مسئلہ تعلق وجود و ماہیت ہی۔ ماہیت ماہیت  
 مشتق ہی جسکے معنی یہ ہیں کہ وہ شے کیا ہی اور ذات اور حقیقت کا بھی  
 اوپر اطلاق ہوتا ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جو کئی اُن افراد کی  
 حقیقتوں کی طرف منسوب ہو گا جو اسکے تحت میں مندرج ہیں تو چنانچہ  
 حالتوں سے خالی نہیں یا تو یہ عین اور نفس حقیقت افراد ہو گا جس طرح  
 انسانیت زید و عمرو بکر کی نسبت کیونکہ انسانیت زید و بکر میں ان کی  
 حقیقتوں کا عین ہی اور اس کلی پر زیادتی صرف این اور وضع وغیرہ  
 اور اسی طرح اور عوارض کے سبب سے ہوتی ہی جو شخص کے باعث ہوتی ہیں  
 اور اگر ان عوارض سے قطع نظر کیجاوے تو یہ کلی سب اپنی افراد میں یکساں  
 پایا جاوے گا یا وہ کلی جزو حقیقت افراد ہو گا جس طرح حیوانیت نسبت انسان  
 اور فرس اور اونکی امثال کہ حیوانیت میں ہی کہ وہ اپنی افراد میں سے خواہ وہ  
 فرس ہو یا انسان ہو ہر ایک کی حقیقت کا جز ہی یا وہ کلی نہ عین حقیقت  
 افراد ہونے جز حقیقت افراد ہو بلکہ حقیقت افراد سے بالکل خارج ہو جس طرح  
 چلنے والا یا ہنسنے والا بہ نسبت اون افراد کے جو اسکے تحت میں داخل ہوتے ہیں  
 یہ دونوں امر حقیقت افراد سے خارج ہیں جب یہ امر بیان ہو چکا تو ہم کہتے ہیں  
 کہ وجود ایک ایسے معنی رکھتا ہی جو ماہیتوں میں مشترک ہی تو یہ وجود ان  
 تینوں حالتوں سے خالی نہیں یا تو اون ماہیتوں کا عین ہو گا یا اونکا

جز ہو گا یا نہ عین ہو گا نہ جز ہو گا بلکہ خارج از حقیقت ہو گا اور ماہیت پر  
 زائد ہو گا ابو الحسن اشعری اور ابو الحسن بصری معتزلی اور ابن نجف اثنا عشری  
 مذہب یہ ہی کہ وجود عین ماہیات ہی عام اس سے کہ وہ ماہیت واجب ہو یا  
 ممکن ہو اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ وجود عین ماہیات نہیں ہی بلکہ وجود ماہیت پر  
 زائد ہی لیکن یہ زیادتی وجود کی صرف ممکنات ہی کے لیے ہی۔ اور اللہ تعالیٰ کا  
 وجود زائد ماہیت پر نہیں ہے۔ جیسا کہ آیات میں بیان ہو گا۔ اکثر محققین اللہ تعالیٰ کو وجودی نسبت  
 اسی مذہب کو اختیار کیا ہی اور بعض معتزلہ و اشاعرہ کے نزدیک جو ماہیت پر  
 زائد ہو عام اس سے کہ ماہیت واجب ہو یا ممکن ہو۔ ہاں قسم ثانی یعنی جزئیت  
 وجود کی طرف کسی نے چشم اعتبار سے نہیں دیکھا اور نہ قائل اس کا معلوم  
 ہوا ہی مگر کتب کلام میں اس شق کے باطل ہونے پر دو دلیلین منقول ہیں۔  
 اول یہ کہ اگر وجود جز ماہیت ہوتا تو لازم آتا کہ واجب مرکب ہوتا اور لازم  
 باطل ہی جیسا کہ عنقریب آئیگا پس ملزوم بھی باطل ہی۔ اور ملازمت ظاہر ہی  
 کیونکہ وجود ماہیت واجب پر یقیناً صادق آتا ہی۔ دوسرے یہ کہ اگر وجود  
 ماہیتوں کا جز ہوتا تو ضرور ہی کہ ماہیتوں سے پہلے ہوتا کیونکہ جز کل پر وجود  
 ذہنی اور خارجی دونوں میں مقدم ہوتا ہی اور لازم اور ملزوم دونوں کا بطلان ظاہر ہی  
 حکماء کی دلیلین زیادتی وجود پر یہ ہیں۔ اول یہ کہ اگر وجود زائد نہ ہوتا تو یا  
 فائدہ حمل نہ ہوتا اور یا خلاف فائدہ حمل لازم آتا اور یہ دونوں امر باطل ہیں

لہذا زائد نہ ہونا وجود کا ماہیت پر بھی باطل ہے۔

بیان ملازمت یہ ہے کہ ہم ماہیت پر یہ حکم کرتے ہیں کہ ماہیت موجود ہے اور کبھی یہ حکم کرتے ہیں کہ ماہیت معدوم ہے اور حکم اول سے ہم یہ بات سمجھتے ہیں کہ ماہیت کے لئے وجود ثابت ہے اور یہ ہمارا استفادہ ہبات پر موقوف ہے کہ وجود ماہیت پر زائد ہو کیونکہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو یہ قول کہ ماہیت موجود ہے بمنزلہ اس قول کے ہو جائے کہ ماہیت ماہیت ہے۔ کیونکہ فرض بھی ہے کہ وجود نفس ماہیت ہی پس کوئی فرق اس امر میں نہ ہوگا کہ ماہیت موجود ہے یا ماہیت ماہیت ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت ماہیت ہی مفید نہیں کیونکہ یہ خود شے کا اسی شے پر حمل ہے جیسے کوئی کہے کہ انسان آدمی ہی پس اگر وجود ماہیت پر زائد نہ ہوتا تو فائدہ حاصل نہ ہوتا حالانکہ فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وہ ماہیت پر زائد ہے یا یہ اس طرح ہم اپنے اس قول سے کہ ماہیت معدوم ہے یہ سمجھتے ہیں کہ وہ نہیں ہے اس لئے لازم آتا ہے کہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو ناقض ہو جائیگا یا نہ ہو جائیگا۔ ماہیت ہوتا تو ہاں یہ کہنا کہ ماہیت معدوم ہے بمنزلہ اس کے ہوتا کہ ماہیت ماہیت نہیں ہے کیونکہ کسی چیز پر عدم کا حکم کرنا اس سے وجود کا سلب کرنا ہی پس یہ قول کہ ماہیت معدوم ہے بمنزلہ اس کے ہوگا کہ ماہیت موجود نہیں حالانکہ وجود عین ماہیت فرض ہوا ہے۔ کیونکہ فرض یہ ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں ایک ہیں

اور ایک کا سلب کرنا بعینہ دوسرے کا سلب کرنا ہوگا اور یہ تناقض ہو اور بطلان لازم بیان ملازمت سے ظاہر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کبھی ہکو وجود کا تصور ہوتا ہے اور ذہن ماہیت سے غافل ہوتا ہے اور کبھی ماہیت کا ہکو تصور ہوتا ہے اور ذہن وجود سے غافل ہوتا ہے پس اگر ماہیت وجود کی غیر نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ کسی شے کا تصور بدون اس کے نفس کے تصور کے ہو اور یہ محال ہے۔ حجت اون لوگوں کی جو کہتے ہیں کہ وجود نفس ماہیت ہی یہ ہے کہ اگر وجود نفس ماہیت نہ ہو تو یا تسلسل لازم آئیگا یا وجود و عدم کا اجتماع لازم آئیگا اور وہ دونوں باطل ہیں۔

بیان ملازمت۔ یہ ہے کہ اگر وجود ماہیت پُراند ہوتا تو ماہیت کی صفت ہوتا اور صفت موصوف سے قائم ہوا کرتی ہی پس وجود اس وقت میں ماہیت سے قائم ہوگا لیکن وجود کا قیام ماہیت سے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس وقت اس کا قیام ماہیت سے ہوگا جب ماہیت موجود ہوگی یا جب ماہیت معدوم ہوگی اگر اول ہے تو تسلسل لازم آئیگا کیونکہ جب وجود ماہیت سے قائم ہو اور ماہیت موجود تھی تو یہ امر جائز نہیں کہ اسی وجود سے ماہیت کا وجود ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو یہ امر لازم آئیگا کہ شے اپنے نفس سے مشروط ہو پس کسی شے کا اپنے نفس سے مقدم ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجود میں شرط کا مشروط سے مقدم ہونا واجب ہے اور وہ محال ہی پس یہی امر باقی رہیگا کہ ماہیت دوسرے وجود سے موجود نہ

پس ہم اپنا کلام اس وجود ثانی کی طرف نقل کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آئیگا اور وہ بھی محال ہو اور اگر ماہیت معدوم ہوگی تو یہ امر لازم آئیگا کہ وجود معدوم سے قائم ہو پس لازم آویگا کہ وجود اور عدم ایک مقام پر جمع ہو جاویں اور لازم کی دونوں قسمیں یعنی تسلسل اور اجتماع وجود و عدم باطل ہیں اور یہ دونوں باتیں اوسیوقت لازم آتی ہیں جب ماہیت پر وجود کو ہم زاید تسلیم کریں اور جب لازم محال ہو تو وہ مفروض جو مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوگا پس ناسخ ہونا وجود کا ماہیت پر باطل اور عین ماہیت ہونا ثابت ہو گیا اور بھی مطلوب ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ وجود جب ماہیت سے قائم ہوگا تو یا ماہیت موجود ہوگی یا معدوم تو ہم کہتے ہیں کہ حصر باطل ہے کیونکہ اس جگہ ایک تیسری قسم ہے وہ یہ کہ وجود ماہیت سے قائم ہو اور ان حالیکہ ماہیت مرتبہ اطلاق میں من حیث ہے تو یعنی نہ اوس میں اعتبار وجود ہونہ اعتبار عدم ہو۔ بیان اسکا یہ ہے کہ ہم جسوقت کہتے ہیں کہ وہ شے من حیث ہو ہوئی تو اس سے ہم اس بات کا ارادہ کرتے ہیں کہ شے موجود ہو نہ باعتبار کسی دوسری چیز کے کہ جو اس کے ساتھ اس کے اوصاف سے فرض کیجائے اور جب ہم یوں کہتے ہیں کہ شے اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہے اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ شے ساتھ کسی وصف کے اپنے اوصاف سے

موجود ہی پس ماہیت ہماری اس قول میں رکہ یا وجود قائم ماہیت سے ہی  
اور موجود ہی یا معدوم، ماخوذ ایک صفت کو ساتھ ہی جو اوصاف ماہیت سے ہی  
اور وصف یا وجود ہی یا عدم ہی لیکن اسکے لئے ایک دوسری حالت اسکے سوا ہی وہ  
یہ کہ ماہیت پائی جائے بغیر کسی اعتبار کے اور ہی اعتبار سے اُس سے وجود قائم ہو

### تنبیہ

جب یہ بات معلوم ہوئی تو یہ بات جاننی چاہیے کہ وہ وجہ جس سے زیادتی  
وجود پر استدلال کیا گیا ہی وہ صرف اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ  
وجود ماہیت پر ذہن میں زائد ہی لیکن زیادتی وجود خارج میں اسپر کوئی  
دلالت نہیں ہی۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید میں اسکی تصریح  
کر دی ہی۔ اور وہ یہ ہی کہ کوئی ماہیت خارج میں بدون وجود کے موجود  
نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات ظاہر ہی کہ کوئی ماہیت بغیر اسباب کے وجود سے  
مقرون ہو خارج میں نہیں پائی جاتی پس کیونکہ وجود کی زیادتی خارج میں ہو سکتی ہی۔  
تیسرا مسئلہ یہ ہی کہ موجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہی جو خارج اور  
ذہن دونوں میں موجود ہو جیسے زمین و آسمان وغیرہ جب ہم انکا تصور کریں۔  
دوسری قسم وہ ہی جو خارج میں موجود ہو مگر ذہن میں موجود نہ ہو  
جس طرح وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہوں مگر انکا تصور ہمکو  
نہیں ہی۔ تیسری قسم وہ ہی جو ذہن میں موجود ہی مگر خارج میں موجود



نہیں ہے جس طرح پہاڑ یا قوت کا یا دریا پارہ کا جب اس کا ہم تصور کریں  
یہی حال معدوم کا ہے کہ ایک قسم معدوم کی وہ ہے کہ نہ وہ خارج میں موجود ہے  
نہ ذہن میں موجود ہے جس طرح شریک جناب الہی کیونکہ خارج میں تو اس کا  
موجود نہ ہونا ظاہر ہے اور ذہن میں بھی وہ اس وقت موجود نہیں ہوتا ہے  
جب اس کا ہم تصور نہ کریں دوسری قسم وہ ہے جو ذہن میں معدوم ہے  
جس طرح زمین و آسمان وغیرہ جو خارج میں موجود ہیں مگر ذہن میں نہیں ہیں  
جب تک ہم ان کا تصور نہ کریں۔ تیسری قسم وہ ہے جو خارج میں معدوم ہیں  
مگر ذہن میں موجود ہیں جس طرح پہاڑ یا قوت کا جب اس کا تصور کیا جاوے  
و واضح ہو کہ ایک گروہ نے وجود ذہنی کا انکار کیا ہے اور وہ غلطی و غلط فہمی  
کیونکہ ہم بعض ایسے اشیاء پر حکم ثبوت کا کرتے ہیں جو خارج میں موجود نہیں ہیں  
اور حکم ثبوت صفت مستلزم ثبوت موصون ہے اور جب خارج میں وہ اشیاء  
موجود نہیں ہیں تو ذہن میں موجود ہونگے اور یہی مطلوب ہے منکرین  
وجود ذہنی یہ لیل بیان کرتے ہیں کہ اگر ذہن میں اشیاء موجود ہوں تو جب  
ہم تصور مثلاً آگ کا کریں تو آگ کی گرمی چاہیے ذہن میں موجود ہو  
اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ذہن ایک ایسی شے مجرہ ہے جو گرمی اور سردی  
کے قبول کرنے کے قابل نہیں ہے اور اجتماع ضد میں بھی لازم آتا ہے  
یعنی ذہن گرمی اور سردی کو دونوں کو ایک وقت میں قبول کرے مثلاً

ایک وقت میں ہم آگ اور برف دونوں کا تصور کریں جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہے کہ ذہن میں ماہیت آگ اور برف کی بعینہ نہیں حاصل ہوتی بلکہ اسکی صورت اور مثال حاصل ہوتی ہے اور مقتضی گرمی کی مثلاً حرارت خارجی آگ کی ہے پس اعتراض دفع ہے اور اجتماع ضدین بھی نہیں لازم آتا ہے۔  
چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وجود عدم کے درمیان میں ایک واسطہ ہے اور اسکو مال سے تعبیر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مال وہ ہے جسکو نہ موجود کہہ سکتے ہیں نہ معدوم کہہ سکتے ہیں اور نہ ماسوا اسکے متقابل چیزوں سے وہ موصوف ہو سکتا ہے بلکہ وہ موجود کی صفت ہے۔

اس مذہب کی معرفت ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اور وہ یہ ہے کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ جو خود اسبات کی قابلیت رکھتا ہے کہ بلا دخل غیر اسکا تصور ہو سکتا ہے جیسے جوہر ہے کہ اسکے معنی بھی ہیں کہ جو موجود اپنے نفس سے قائم ہو و دوسری قسم وہ ہے کہ جن کا تعقل بغیر اسبات کے نہ ہو کہ دخل ہو ممکن نہ ہو جیسے شریک باری کیونکہ جب ہم نے کہا کہ باری کا کوئی شریک نہیں ہے اسکے معنی یہی ہوئے کہ کوئی موجود ایسا نہیں ہے جسکی نسبت جالب ہی کی جانب یسی ہی جیسو زید کی نسبت عمرو کی جانب باعتبار شرکت ہو پس ایسی شے کبھی معقول نہیں ہو سکتی بجز اسبات کے کہ غیر کی نسبت قیاس کر کے تعقل اسکا کیا جائے جب یہ مقدمہ قرار پا چکا تو یہ بات جانی چاہیے کہ کوئی مفہوم اسبات سے

خالی نہ ہوگا کہ یا تو وہ خود ہی بیثبات کے کہ غیر کی طرف اسکا قیاس کیا جاوے  
 سمجھ میں آتا ہو یا بدون اس کے کہ غیر کے ساتھ اسکا قیاس ہو سمجھ میں نہ آتا ہو  
 قسم اول کو ثابہت اور قسم ثانی کو منفی کہتے ہیں قسم اول پر یا صفت وجود  
 طاری ہوگی یا صفت عدم طاری ہوگی یا ان دونوں میں سے کوئی صفت  
 نہ طاری ہوگی پس اگر اوپر صفت وجود طاری ہوگی تو وہ موجود ہو اور اگر صفت  
 عدم طاری ہوگی تو وہ معدوم ہو اور اگر ان دونوں میں سے کوئی صفت اُسپر  
 نہ وارو ہو تو وہ حال ہو اور واسطہ ہی معتزلہ نے اثبات حال پر دو طریقہ سے  
 دو دلیلین پیش کی ہیں اول طریق سے دلیل یہ ہو کہ وجود چونکہ ماہیت پر  
 زائد ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ یہ وجود یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا یا نہ موجود ہوگا  
 نہ معدوم ہوگا اور جب پہلے دونوں متعین باطل ہیں لہذا شق ثالث متعین ہو  
 اور جب تیسری شق متعین ہوئی تو حال ثابت ہو گیا۔ بطلان شق اول کے  
 وجہ یہ ہو کہ اگر وجود موجود ہو تو اوس وجود کے لیے بھی وجود ہوگا اور ہم اس  
 وجود میں اسی طرح کلام کرینگے جس طرح وجود اول میں کلام کیا تھا یہاں تک کہ  
 تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہو اور دوسری شق اسوجہ سے باطل ہو کہ اگر  
 وجود معدوم ہو تو لازم آتا ہے کہ شے اپنی نقیض یعنی مخالف سے متصف ہو اور  
 یہ بھی محال ہے پس یہی شق بطلان سے محفوظ رہی کہ نہ وہ موجود ہی نہ معدوم ہی  
 اور یہی حال ہے دوسرے طریق سے اوکی دلیل یہ ہو کہ سواد اور بیاض دو اثر ثابت ہیں

جو لونیت ہیں اور رنگ ہونے میں مشترک ہیں اور جو شے دو ثابت چیزوں میں  
 مشترک ہوتی ہو وہ خود بھی ثابت ہوتی ہو لہذا لونیت جو سواد و بیاض میں  
 مشترک ہو وہ بھی ثابت ہوگی۔ پھر یہ امر بھی ضرور ہے کہ سواد و بیاض سے ایک ایسی  
 امر کے سبب سے متماز ہوتا ہی جو ان دونوں میں مشترک نہ ہو اور جو شوائب و نون میں  
 مشترک ہو اس کے متماز بھی ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو دو دو نہ رہیں گی اور اسی شے  
 کی سبب سے جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتے ہی ہر ایک کو تماز ہو گا۔ اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں  
 کہ یہ امر مشترک یعنی لونیت یا موجود ہوگی یا معدوم ہوگی یا نہ موجود ہوگی نہ معدوم ہوگی اول  
 دونوں میں باطل ہیں کیونکہ اُس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض سے قائم ہو یا  
 معدوم موجود کا جز قرار پاؤ اور یہ دونوں امر باطل ہیں جیسا کہ بیان ہو گا لزوم اول کا بیان  
 یہ ہے کہ لونیت سواد سے قائم ہی یا بیاض سے اور سواد و بیاض دونوں عرض میں  
 پس عرض کا عرض سے قیام لازم آیا۔ اور لزوم امر ثانی اس طرح ہے کہ جو شے  
 مشترک ہوتی ہو وہ جنس ہی اور جنس جز ہوا کرتی ہی پس اگر لونیت معدوم ہو  
 تو جز سواد و بیاض معدوم ہو گا اور جب جز معدوم ہو گا تو کل ضرور ہی معدوم  
 ہو گا پس سواد و بیاض عدمی ہونگے حالانکہ امر بالعکس ہے اور جب لونیت کا  
 معدوم ہونا اور وجود ہونا دونوں امر باطل ٹھہرے تو تیسری قسم متعین ہوگی  
 اور یہی مطلوب ہی جواب ان دلیلوں کے دو طرح سے دیئے گئے ہیں ایک  
 جواب اجمالی دوسرا جواب تفصیلی۔ اجمالی جواب تو یہ ہے کہ یہ استدلال بمقابلہ

بدیہی ہو اور بدیہی کے مقابل میں دلیل اگر صحیح ہو تو امن وامان علم و یقین سے اٹھ جائے اور بدیہی سفسطہ ہی اور وہ لائق سماعت نہیں اس واسطے کہ ضروری قابل تشکیک نہیں۔

توضیح اس بیان کے یہ ہو کہ یہ شخص جانتا ہو کہ شے یا موجود ہی یا معدوم ہی اور موجود و معدوم کے درمیان میں کوئی امر ایسا نہیں ہے جس کا تصور ہو سکے اور ایسی شے جس کا تصور نہ ہو سکے اوپر عقل حکم نہیں کر سکتی اور حسب عقل حکم نہیں کر سکتی وہ امر غیر معقول ہی اور غیر معقول امر کا اثبات جمالت بے معنی ہو۔

اور جواب تفصیلی دو وجہوں سے دیا گیا ہے وجہ اول یہ ہو کہ یہ تقسیم فرضی جو وجودین کی گئی ہو کہ وہ یا موجود ہوگا یا معدوم اُلٹے باطل ہو کیونکہ کسی شے کا اپنے اور اپنے غیر کی جانب تقسام ممنوع اور باطل ہو اسلئے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سوا یا سواد ہی یا بیاض ہے اسی طرح اس جگہ مقام بحث میں نہیں کہا جاسکتا کہ وجود یا موجود ہی یا معدوم۔ اور جب تقسیم مذکور باطل ہوئی تو جو شے اس تقسیم سے ثابت کی گئی ہو وہ بھی باطل ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وجود وجود ہی مگر یہ کہنا کہ پھر وجود کے لیے وجود ہوگا اسکو ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ وجود وجودین وجود ہی اور جب وجود عین وجود ہوگا تو تسلسل نہیں لازم آتا اسکی مثال محسوسات ظاہری میں یوں ہو سکتی ہو کہ کہا جائے کہ صنویا تار یک ہو یا روشن اگر تار یک ہو

تو لازم آویگا کہ شے اپنی نقیض سے متصف ہو اور اگر روشن ہو تو لازم آتا ہے کہ ضو کے لیے ضو ہو پس ایسی حالت میں اسکا جواب یہی ہوگا کہ ضو خود روشن ہو اور یہ روشنی اسکی ذاتی ہی نہ باعتبار کسی اور ضو کے اور وجہ ثانی کا جواب بھی دو طریقوں سے دیا گیا ہے۔

۱۔ یہ کہ ہم بھی اختیار کرتے ہیں کہ لونیت ذہن میں موجود ہی کیونکہ وہ ایک امر کلی ہے اور یہ امر طے پا چکا ہے کہ کلی کا وجود ذہن میں ہوتا ہے جیسا کہ قریب اسکا بیان ہو گا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ ہم اگر یہ تسلیم بھی کریں کہ لونیت خارج میں موجود ہے پھر بھی کوئی محال لازم نہیں آتا ہے اسواسطے کہ عرض عرض سے قائم ہو سکتا ہے جیسے جلدی اور دیری جو دونوں عرض میں حرکت سے جو خود بھی عرض ہی قائم ہیں اور اسکی تحقیق بھی انشاء اللہ عنقریب آئیگی۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ موجود خارجی واجب و ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہے بیان اسکا یہ ہے کہ موجود خارجی یا اسکا وجود اوسی کی ذات سے ہو گیا ہے اوسی ذات اپنی وجود کے لیے کافی ہو یا اسکا وجود اپنے غیر کا محتاج ہو گا۔ اول واجب الوجود لذاتہ ہے اور دوسرا ممکن الوجود ہے واجب الوجود میں لذاتہ کی قید اسلئے ہو کہ واجب لغیرہ خارج ہو جائے کیونکہ واجب لغیرہ فی نفسہ ممکن لذاتہ ہے جس طرح علت تامہ اگر کسی شے کی موجود ہو تو معلول کا

وجود واجب ہوتا ہی مگر یہ غیر کے سبب سے واجب ہوتا ہی اس لیے کہ خود اسکا وجوب ذاتی نہیں بلکہ علت کی وجہ سے ہی اس طرح معدوم کی تقسیم بھی ہے کہ معدوم خارجی کا عدم اگر اسکی ذات کا مقتضا ہی یعنی اسکی ذات اس بات کی مقتضی ہو کہ وہ وجود سے کسی طرح متصف نہ ہو سکے یعنی عقل اس کے وجود کو تجویز ہی نہ کر سکے تو وہ ممتنع الوجود لذاتہ ہی۔ اور اگر عدم اسکا ذاتی نہ ہو تو وہ ممکن الوجود ہے۔ اول کی مثال شریک باری ہو یا دو چیز و نکا ایک مکان میں ایک وقت میں جمع ہونا ہو اور دوسرے کی مثال کائنات کی وہ چیزیں ہیں جو خطہ بلخطہ عدم سے وجود کی طرف خارج ہوتی رہتی ہیں قسم اول میں لذاتہ کی قید اس لیے ہو تاکہ وہ شے جو غیر کے سبب سے ممتنع ہی اور ذاتا ممکن ہو ممتنع الوجود سے خارج ہو جائے جس طرح معلول کا عدم اس وقت میں جب علت اسکی معدوم ہو یہ عدم معلول کا اگرچہ ممکن ہو مگر یہ امکان اسکا ذاتی ہو کیونکہ یہ اسکا عدم علت کے نہ ہونے کی وجہ سے واجب ہو اور یہ امتناع غیر کی وجہ سے ہو پس وجود ہی حاکم کا ممکن لذاتہ اور ممتنع غیرہ ہی اور قسم معدوم سے ممکن الوجود بھی ہو کیونکہ جب تک امکان سے متصف ہی معدوم ہو گا اس کے لیے ثبوت بجز فیہ کے خارج نہیں نہیں کیونکہ اگر ثبوت خارج میں ہو تو اسکا وجود بھی خارج میں ہو جیسا کہ ابھی بیان ہو گا کہ وجود و ثبوت میں کوئی فرق نہیں ہی پس یہ ثابت ہو

اونکا خارج میں نہیں ہی پس ثبوت بھی خارج میں نہ ہوگا۔  
 واضح ہے ہو کہ بعض مشائخ معتزلہ مثل ابو علی جبائی اور اسکے بیٹے اور ان  
 دونوں کے تابعین وجود و ثبوت میں تفرقہ کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ثبوت  
 وجود اور عدم دونوں سے عام ہی اور وجود و عدم دونوں اخص ہیں جو  
 تحت میں اوس عام کے داخل ہیں اور ثبوت کے مقابلہ میں نفی ہے  
 پس ان لوگوں کے نزدیک معدوم وقت عدم بھی ثابت ہو اور ثبوت  
 بھی خارج از ذہن ہی۔ ان لوگوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ حتمی  
 ذاتیں معدوم ہیں انکے اشخاص پس میں متبائن ہیں اور ہر نوع سے  
 جو چیزیں ثابت ہیں وہ غیر متناہی ہیں کیونکہ فاعل کو ادنیٰ ذات بنانے  
 میں کوئی تاثیر نہیں اور انکے وجود و عدم میں کوئی دخل ہی بلکہ انکے  
 موجود کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور اس بات پر بھی اتفاق کر لیا ہے کہ یہ  
 ذاتیں عدم میں ذاتیت میں سب برابر ہیں کیونکہ اسم ذات ان سب کو  
 شامل ہے اور جو امتیاز بعض کو بعض سے ہے وہ صفات جنسی کے سبب ہے  
 جیسے جوہر کے لیے جوہریت اور سواد کے لیے سوادیت یہ انکی متفق علیہ بات  
 مگر یان ابن عباس نے اس امر کو کہا ہے کہ وہ ذاتیں جو معدوم ہیں صفات سے خالی ہیں  
 واضح ہے ہو کہ معتزلہ اسوجہ سے ایسے باطل امور کے قائل ہوئے ہیں کہ انکو  
 وجود ذہنی سے نفی ہے تحقیق کہتے ہیں کہ جسے جب وجود ذہنی کی تحقیق



کر لی اور مہنے او سے صحیح و درست پایا تو یہ جہالتین ہم سے دور ہو گئیں معدوم کے ثبوت میں معتزلہ کی یہ دلیل ہو کہ معدوم متمیز ہی اور ہر متمیز ثابت ہی پس نتیجہ یہ نکلا کہ معدوم ثابت ہی۔

پہلا مقدمہ چند وجوہوں سے ثابت ہی۔ اول یکہ ہم جانتے ہیں کہ آفتاب کل مشرق کی طرف سے طلوع کرے گا اور یہ امر اس وقت معدوم ہی پس آفتاب کا کل طالع ہونا ہمیں معلوم ہی اور جو چیز معلوم ہوتی ہی وہ اس سے متمیز ہوتی ہے جو نہیں معلوم ہوتی۔

دوسرے یہ کہ ہم بائیں طرف حرکت کرنے میں اور دہنی طرف حرکت کرنے میں اور آسمان کی طرف حرکت کرنے میں فرق جانتے ہیں اور اس بات کا ہم حکم ہی کرتے ہیں کہ دہنی اور بائیں حرکت پر ہم قادر ہیں اور آسمان کی طرف حرکت کرنے پر ہم قادر نہیں اور یہ حکم کرنا بغیر اس بات کے کہ ایک کا اتنا از دوسرے سے ممکن نہیں ہی۔ پس معدوم کا متمیز ہونا ثابت ہی۔

تیسرے یہ کہ وہ لذتین جو معدوم ہیں ہم ان کا ارادہ کرتے ہیں اور وہ آلام جو معدوم ہیں اول سے ہم احتراز کرتے ہیں اور وہ شے جو مقصود ہوتی ہی وہ غیر مقصود سے متمیز ہوتی ہی۔ دوسرے مقدمہ کا ثبوت یہ ہی کہ متمیز ہونا اپنے غیر سے صفت ہی اور ثبوت صفت کا اس بات کے فرع ہی کہ موصوف ثابت ہو پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ جو متمیز ہی وہ ثابت ہی۔

اس دلیل کا نقص اجمالی اس طرح سے کیا گیا ہو کہ ممکنات مثلاً شریک باری معلوم ہے اور ہر معلوم بنا بر تمھارے بیان کے متمیز ہوتا ہے پس شریک باری ثابت ہو گا حالانکہ تم اسکے ثبوت کے قائل نہیں ہو۔ اور اسی طرح وہ مرکبات ممکنہ جو خارج مین معدوم مین جیسے پارہ کا سمندر اور یا قوت کا پہاڑ کیونکہ ان امور پر بھی تمھاری دلیل منطبق ہو گا حالانکہ تم سب اسبات پر متفق ہو کہ یہ خارج مین نہیں مین یہاں تک تو نقص اجمالی تھا اور نقص تفصیلی بلکہ جواب علی یہ ہو کہ تمیز سے تم کیا مراد لیتے ہو تمیز ذہنی یا تمیز خارجی اگر امراول مراد ہو تو مسلم ہو اور اگر تمیز خارجی مقصود ہے تو تمھاری دلیل اسبات پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ علم وجہ اول مین اور قدرت وجہ ثانی مین اور ارادہ وجہ ثالث مین تمیز ذہنی کو مستلزم ہو نہ تمیز خارجی کو پس تمیز ذہنی مستلزم ثبوت ذہنی ہو نہ ثبوت خارجی۔

### بحث وجوب و امکان و امتناع

وجوب اور امکان اور امتناع کے متعلق دو مسئلہ مین اول مسئلہ یہ ہو کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہو اسی طرح وجوب اور امکان اور امتناع کا تصور بدیہی ہو اور اوکی جو تعریفین کی گئی مین اول سے مقصود تہنہ اور بیان معنی لفظی ہو جس طرح کہا جاتا ہو کہ واجب الوجود او سے کہتے مین جسکی ذات خود اپنے وجود کی مقتضی ہو یعنی کسی غیر کا اپنے وجود مین

محتاج نہ ہو۔ اور متمنع الوجود اسے کہتے ہیں کہ ماہیت اسکی خود عدم کی مقتضی ہو پس وہ صلاحیت وجود کی مطلقاً نہیں رکھتا اور ممکن الوجود اسے کہتے ہیں کہ ماہیت اسکی نہ اپنی ذات سے وجود کی مقتضی ہو نہ عدم کی مقتضی ہو۔ مگر ایک جماعت اختیار کیا ہو کہ ان مفہومات کا تصور کسی ہی اونھوں نے واجب کی تعریف کی ہو کہ واجب وہ ہو جو نہ ممکن ہو نہ متمنع اور ممکن وہ ہو جو نہ واجب ہو نہ متمنع اور متمنع وہ ہو جسکا وجود ممکن نہ ہو اور یہ قطعی تعریفیں ہیں سب باطل ہیں کیونکہ سب میں دو لازم آتا ہوا سلیے کہ ان تعریفوں سے یہ بات ظاہر ہو کہ ایک کا پہچانا دوسرے کے پہچاننے پر موقوف ہو اور اس طرح وہ تعریفیں بھی باطل ہیں جو بعضوں نے کی ہیں کہ واجب الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہو جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو کیونکہ جب کہا جائیگا کہ محتاج غیر کا نہ ہونا کیا چیز ہے اُسکے جواب میں یہی کہا جائیگا کہ وہ جو محتاج اپنے غیر کا نہ ہو اور جب یہ کہا جائیگا کہ محتاج غیر کا ہونا کیا چیز ہے تو اسکے جواب میں بجز اسکے نہیں کہا جاسکتا کہ جو اپنے غیر کا محتاج ہو اور یہ دور ہو اور اسی طرح ممکن میں کلام ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہو کہ وجوب وامکان و امتناع اعتبارات عقلی سے ہیں خارج میں انکا وجود نہیں ہو کیونکہ ہر ایسا امر جو خارج میں موجود ہو وہ یا واجب ہو گا یا ممکن ہو گا پس اگر وجوب خارج میں ثابت ہو تو اگر واجب ہو گا

تو تسلسل لازم آویگا اور اگر ممکن ہوگا تو اس کا زوال جائز ہوگا پس لازم  
 آویگا کہ وجوب واجب سے زائل ہو جائے۔ بین واجب ممکن ہوگا اور یہ  
 خلاف مفروض ہے اور اگر امکان خارج بین ثابت ہو پس اگر وہ واجب ہو تو یہ  
 خلاف مفروض ہے اور اگر وہ ممکن ہو تو تسلسل لازم آویگا۔ اور اگر اتساع  
 خارج میں ثابت ہو تو اس کا موصوف یعنی متمنع خارج میں ثابت ہوگا کیونکہ  
 صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت کی فرع ہے اور وہ محال ہے  
 کوئی معترض اس مقام پر یہ کہہ سکتا ہے کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ  
 امکان امر عدمی ہے کیونکہ دلیل سے اس کے نفی ثابت کی گئے ہیں اور جب  
 اس کا عدمی ہونا ثابت ہو گیا تو امکان اور نفی امکان میں کوئی فرق نہیں  
 آسکتا کہ امکان بہ سبب لیل کے اور نفی امکان بہ سبب اپنے مفہوم کے  
 عدمی قرار پائے اور عدمیات میں تمایز نہیں ہی پس تفرقہ دونوں میں نہ ہوا  
 حالانکہ دونوں کے مفہوم کا اختلاف براہتہ سمجھ میں آتا ہے۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ اعتراض اس بنا پر وارد ہوتا ہے کہ  
 کہ عدمیات میں تمایز نہیں ہے حالانکہ عدمیات میں تمایز ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ عدمیات میں تمایز کا ثبوت علم وجدانی سے حاصل ہو بیان  
 اس کا یہ ہے کہ عدم الاشیء محض ہے مگر اس کے مفہوم کا تصور ذہن میں ہوتا ہے۔  
 مثلاً عدم زید اور عدم بکر یہ تمایز ذہن میں موجودات ذہنی کی وجہ سے ہوتا ہے

تنبیہ جس طرح واجب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی ہیں  
اویسی طرح وجود و عدم اور حدوث و زتدم اور وحدت و کثرت اور  
تعیین و بقا اور موصوفیت و انانیت بھی اعتبارات عقلی ہیں۔

### بیان تقسیم ممکن

ممكن کی تقسیم عقلی اس مقام پر تین قسموں میں منحصر ہے کیونکہ ممکن یا متخیر ہوگا  
یا متخیز میں حلول کئے ہوگا یا نہ متخیز ہوگا نہ متخیز میں حلول کئے ہوگا۔

تیسری قسم کی اکثر متکلیفین نے نفی کی ہے جیسا کہ بیان اوسکا ہوگا اس  
حالت میں ہر بار مذہب متکلیفین ممکن کی تقسیم دو قسموں میں منحصر ہو گئی یعنی متخیر  
میں اور اوس شے میں جو متخیز میں حلول کئے ہو۔ پس جاننا چاہیے کہ جو شے

متخیر ہے وہ جو ہر ہی اور وہ شے ہے جو اوس سے مرکب ہوتی ہے جیسے خطوط  
اور سطحیں اور اجسام اور مراد متخیز سے وہ شے ہے جو ایسے مکان میں حاصل ہو

جسکی طرف اشارہ حسیہ اس طور سے ممکن ہو کہ وہ مثلاً یہاں ہے یا وہاں ہے  
مگر یہ اشارہ حسیہ اوسکی ذات کے سبب ہو یہ تیز جو لگائی گئی ہے اوسکا سبب

یہ ہے کہ عرض بھی قابل اشارہ حسیہ ہوتا ہے لیکن وہ بالذات اوسکے قابل  
نہیں ہونا بلکہ اپنے محل کے واسطے سے قبول اشارہ کرتا ہے اور وہ شے جو

متخیز میں حلول کئے ہو وہ عرض ہی اور وہ ایسی شے ہے جسکی طرف اشارہ

لے وہ جو جس سے خطوط و سطح و اجسام مرکب ہوتے ہیں اُس سے مراد ہمارے جو ہر فرد ہے ۱۱ از مصنف

کیا جائے مگر اسکی ذات کے سبب سے یہ اشارہ نہ ہو بلکہ اس کے محل کی جہت ہو۔ اس مقام پر کئی فائدوں کا بیان مناسب ہو اور وہ یہ ہیں۔  
**اول فائدہ** یہ ہے کہ اشارہ حسیہ وہ خط موہوم ہی جس کا شروع اشارہ کرنے والے سے ہوتا ہو اور ختم اس کا جسکی طرف اشارہ کیا گیا ہو وہاں ہوتا ہو اور یہ اشارہ حسی اس سبب سے ہوا کہ یہ اشارہ وہم سے قائم ہے جو حواسِ ظنیہ میں سے ایک حاستہ ہے۔

**دوسرا فائدہ** یہ ہے کہ اشارہ کو حسیہ ہونی کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے کہ اشارہ عقلی تو عرض کی طرف بھی ہو سکتا ہے بدون اس امر کے کہ اس کے محل کا لحاظ کیا جائے بلکہ اشارہ عقلیہ تو جو ہر متخیز و عرض کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ مجرور کے حق میں بھی صادق آتا ہو کیونکہ ہر معقول کی طرف اشارہ عقلیہ ہو سکتا ہے۔

**تیسرا فائدہ** یہ ہے کہ حکماء اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ممکنات جو ہر عرض میں مخفی ہیں مگر وہ کہتے ہیں کہ جو ہر متخیز اور غیر متخیز دونوں سے عام ہوا کی بنا پر تقسیم ہون ہوگی کہ ممکن یا تو کسی موضوع میں ہو کے پایا جائیگا اور وہ عرض سے ہے اور مراد موضوع سے یہ ہے کہ جو اس چیز کو جو اوس میں حلول کرنی ہو قائم کرے۔ اور یا وہ ممکن موجود تو ہو مگر موضوع میں ہو کے نہ پایا جائے اور اسے جو ہر کہتے ہیں۔ پھر جو ہر کسی

چیز میں حلول کیے ہو گا یا اوس میں کوئی چیز حلول کیے ہوگی یا حال اور محل دونوں سے مرکب ہوگا۔ یا نہ حال ہوگا۔ نہ محل ہوگا نہ اون دونوں سے مرکب ہوگا۔ جو جو ہر کہ حال ہوتا ہی وہ صورت ہی۔ اور جس جو ہر میں دوسرا جو ہر حلول کیے ہوتا ہی اُسے مادہ کہتے ہیں۔ اور جو جو ہر حال اور محل دونوں سے مرکب ہی وہ جسم ہی کیونکہ جسم اوس مرکب کا نام ہی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ اور وہ جو ہر جو نہ حال ہوتا ہی نہ محل ہوتا ہی نہ اون دونوں سے مرکب ہوتا ہی وہ جو ہر مجرد کہلاتا ہی اور یہ جو ہر مجرد دو قسموں میں منقسم ہوتا ہی کیونکہ یا تو اُس اجسام سے تعلق ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر اجسام سے تعلق ہو تو اسے نفس کہتے ہیں اور اگر اجسام سے اسکو تعلق نہ ہو تو وہ عقل سے نامزد ہوتا ہی۔ پس اسے تقسیم سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ جو ہر حکما کی رائے میں متیخر اور غیر متیخر سے قائم ہے اور متکلیفین کے نزدیک جب جو ہر مجرد کا ثبوت نہیں ہی تو اون کے نزدیک اسے اخصاص اوسی میں ہی جو پہلے بیان ہو چکا ہی۔

### استدلال متکلیفین نفی مجردات پر

نفی مجردات پر متکلیفین نے یہ دلیل قائم کی ہو کہ اگر مجردات موجود ہوتی تو خدا کی صفت تجرد میں شریک ہوتی حالانکہ تجرد صفات محضہ الہی میں سے ہی کیونکہ اوس سے خدا میں ترکیب لازم آتی ہی نہ ان اسکا یہ ہو کہ اسی حاکمین جب خدا بھی مجرد ہوگا اور دوسری شے بھی مجرد ہوگے تو خدا میں ایک

ایسی شے ہوگی جو خدا کو دوسرے مجروح سے ممتاز کر دی اور دوسری ایسی شے پائی جاوے گی جو خدا میں اور دوسرے مجروح میں مشترک ہو پس واجب الوجود میں مابہ الاشتراک اور مابہ الایقارادہ چیزوں سے ترکیب لازم آوے گی اور وہ محال ہے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اول امور میں اشتراک سے ترکیب لازم آتی ہو جو عارض ہوں علی الخصوص جب وہ امور سلبی اور عدمی ہوں پس ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر مجردات میں جو امور مشترک ہوں وہ عدمی ہوں بلکہ وہ امور مشترک محل بحث میں عدمی ہیں کیونکہ عدم تخریج اور کسی متخیز میں حلول کیے ہوئے نہ ہوتا یہی وہ امور ہیں جو مشترک ہوتے ہیں در اول انکا عدمی ہونا ظاہر ہے بعض فضلاء نے کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ جو اہر مجروحہ کے نفی میں دلائل نقلیہ پر اعتماد کیا جائے کیونکہ عقل نہ جو اہر مجروحہ کے وجود کا یقین کرتی ہو نہ اس کے انتفاء کا یقین کرتی ہو اور رسول کی تصدیق انتفاء مجردات پر موقوف نہیں ہوتا کہ قول رسول اسباب میں سمیع نہ ہو لہذا مجردات کے نفی رسول کے قول سے جائز ہوئی مکمل محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ عقل کے وجود کی دلیلین مجروح و مقروح ہیں اور ان کے امتداد پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے۔

### بحث فی تسلیم جوہر

جوہر کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے اول ہر متخیز کو جوہر کہتے ہیں عام اس سے

۱۔ جوہر مجروح و مخصوص تجرد نفس کے نفی نقل سے مشکل ہے ۱۲۱



کہ وہ تقسیم قبول کرے یا نہ کرے اور چیز سے مراد وہ فراغ و فضا ہی جو موہوم ہوتا ہو اور اسکی طرف اشارہ حسیہ کیا جاتے۔ اور دوسرے وہ متخیز ہو تقسیم کو کسی طرح قبول نہ کرے اور یہ بحث حسین ہم کلام کرنا چاہتے ہیں اوس میں جو ہر انھیں ممنون سے مراد ہی پس لفظ متخیز جو ہر اور خط اور سطح اور جسم سب کو شامل ہو لیکن جب یہ قید لگائی جائے کہ وہ قبول قسمت نہیں کرتا تو خط و سطح و جسم خارج ہو گئے خط اس سبب سے خارج ہو گیا کہ وہ طول میں تقسیم قبول کرتا ہو اور سطح اسوجہ سے خارج ہو گئی کہ وہ طول و عرض دونوں میں تقسیم قبول کرتی ہو اور جسم اسوجہ سے خارج ہو گیا کہ طول و عرض عمق تینوں جہتوں میں وہ تقسیم قبول کرتا ہو طول کا اطلاق تین ممنون پر آتا ہو۔

اول۔ اوس فاصلے کو کہتے ہیں جو پہلی مرتبہ فرض کیا جاوے۔

ووم۔ وہ فاصلہ جو اور فاصلوں سے مقدار میں زیادہ ہو۔

سوم۔ طول اوس فاصلہ کو بھی کہتے ہیں جو اوپر سے نیچے کی جانب آتا ہو عرض کا اطلاق بھی اسی طرح تین ممنون پر آتا ہو۔

اول۔ وہ فاصلہ جو دوسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول کو قطع کر جاوے۔

ووم۔ وہ فاصلہ جو مقدار میں باعتبار اور فاصلوں کے درمیانی حالت میں ہو۔

سوم۔ اوس فاصلہ پر بھی اطلاق عرض ہوتا ہو جو دونوں طرف بائیں طرف جاوے اور عمق کا اطلاق بھی تین ممنون پر ہوتا ہو۔

اول۔ وہ فاصلہ جو تیسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول و ثانی کو قطع کر جاوے۔  
دوسرے۔ وہ فاصلہ جو اور فاصلوں سے مقدار میں کم ہو۔  
تیسرے۔ وہ فاصلہ جو تیچھے سے آگے کی طرف آتا ہو اور اسکا نام سمک رکھا جاتا ہے جسوقت یہ صعود کرتا ہو اماخوذ ہو۔ یہ سب طلاقات اور تعدد معنی اپنے مقام پر توثبات ہیں لیکن یہاں مراد طول سے وہ فاصلہ ہے جو پہلی مرتبہ فرض کیا گیا ہو۔ اور عرض سے مراد وہ ہی جو دوسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو اور عمق سے مراد وہ ہی جو تیسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو اسکے علاوہ اور معانی مراد نہیں ہیں۔

### بحث ترکیب جسم جو ہر فرد سے

جب دو جوہر باہم ملین تو وہ چیز جو صرف ہمت طول میں زائد ہو وہ خطا ہے اور یہ صرف ہمت طول میں منقسم ہوتا ہے کیونکہ اس کے لیے عرض نہیں ہے تاکہ اس میں بھی وہ منقسم ہو اور جب دو خط باہم ملین تو وہ شے جو دو جہتوں میں زائد ہو یا بمعنی کہ ایک زیادتی اس جہت میں ہو جس میں وہ دونوں خط ملے ہیں یعنی ہمت طول میں اور دوسری زیادتی اس کی مخالف ہمت میں ہو یا میں طور کہ اس سے علی ہوئی تو ہو مگر اس جہت میں نہ ہو جس جہت میں تالیف او ان دونوں خطوں کی ہوئی ہو وہ جہت عرض ہی اور اسے سطح کہتے ہیں اور سطح طول و عرض دو جہتوں میں منقسم

ہوتی ہی کیونکہ اوس میں دونوں جہتیں پائی جاتی ہیں اور اسی طرح جبے و سطوح میں  
 ملجائیں تو جسم اوس سے اس طرح سے حاصل ہوتا ہی کہ ایک سطح دوسرے سطح  
 کے ساتھ دو جہتوں میں قرار دی جائے ایک سطح اون دونوں سطحوں میں سے  
 جہت عرض میں ہوگی اور دوسری سطح اوس جہت میں ہوگی جو اس جہت  
 عرض کے مخالف اس طور پر ہی کہ یہ اوس پر منطبق ہو اور یہ جہت عمق ہوگی  
 پس جسم تینوں جہتوں میں یعنی طول و عرض و عمق میں منقسم ہو گا پس کم سے کم  
 وہ مقدار جس سے جسم حاصل ہو جائے آٹھ جو ہر میں کیونکہ دو جوہروں سے  
 خط حاصل ہوتا ہی اور دو خطوں سے سطح حاصل ہوتی ہی اور دو سطحوں سے  
 جسم حاصل ہوتا ہی پس مقدار حصول جسم کے لیے کم سے کم آٹھ جوہر  
 ہونے چاہی ہیں یہ رائے محققین کی ہی اور بعضوں نے کہا ہی کہ کمتر وہ چیز  
 جس سے جسم حاصل ہو جاتا ہی چھ جوہر ہیں کیونکہ تین جوہر سے ایک مثلث  
 کے طور سے سطح حاصل ہوگی اور تین اور جوہر سے دوسرے سطح حاصل ہوگی  
 اور جب انطباق ایک سطح کا دوسرے پر ہوگا تو جسم حاصل ہو جائیگا  
 اس بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس میں اختلاف ہی جو کہتا ہے کہ  
 سطح چار جوہروں سے حاصل ہو جائیگی وہ اس بات کا قائل ہی کہ جسم آٹھ  
 جوہروں سے بنے گا اور جو اس بات کا قائل ہی کہ سطح تین جوہروں سے بن جائی ہی  
 وہ اس بات کا قائل ہی کہ جسم چھ جوہروں سے کم سے کم مرکب ہوگا۔

کبھی نے کہا ہو کہ جسم تین اور ایک کا مجموعہ ہی یعنی چار سے حاصل ہو سکتا ہے  
 تین جوہر تو اوسین سے بشکل مثلث ہونگے پس اسکے لیے طول اور عرض  
 حاصل ہو گا پھر جوہر جوہر کو اسکے اوپر اس طرح رکھیں گے کہ صنوبری  
 شکل مخروطی حاصل ہو جائے پس سوقت میں اسکے لیے عمق بھی ہو گا۔  
 اور ابواحسن اشعری نے کہا ہے کہ جو منقسم ہو وہ جسم ہو اگرچہ وہ دو ہی  
 جوہر دان سے کیونکہ مرکب ہو کیونکہ اس نے جسم کی تفسیروں کی ہے کہ جسم  
 وہ ہے جو مؤلف ہو اور کم سے کم وہ عدد جس میں تالیف ممکن ہو دو ہیں۔  
 اس مقام میں جو اختلاف ہو اس میں کوئی نفع نہیں معلوم ہوتا اس لیے  
 اسکے بیان میں طول دینا مناسب نہیں ہے۔

### بحث اقسام اعراض

عرض یا توشطر او سکی حیات ہوگی یعنی اسکے محل میں یہ بات مشروط ہوگی  
 کہ وہ زندہ ہو اور اس قسم کے اعراض شمار میں دس ہیں۔ قدرت  
 اعتقاد وطن۔ نظر۔ ارادہ۔ کراہت۔ خواہش۔ نفرت۔ اُلم۔ اور اک  
 یا یہ کہ اسکے محل میں حیات مشروط نہ ہو پس اسکا عرض صاحب حیات  
 اور غیر صاحب حیات دونوں کے لیے ممکن ہو اس طرح کے اعراض شمار میں  
 بارہ ذکر کیئے گئے ہیں اور یہ بارہ فنا کے غیر ہیں۔ اس قسم کے اعراض میں  
 حیات کا بھی شمار کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر حیات مشروط حیات سے ہو تو یا یہ

حیات دوسری حیات سے مشروط ہوگی پس تسلسل لازم آویگا یا اسی حیات سے مشروط ہوگی پس شے کا اپنے نفس سے مشروط ہونا لازم آویگا اور جب شرط کا مشروط سے مقدم ہونا ضرور ہے تو تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا اور وہ بھی محال ہو اور باقی اس قسم سے یا تو اوسکا ادراک حاسہ بصر سے ہوگا اور وہ الوان بین اور اعتماد ہی اور یا حاسہ سمع سے اوسکا ادراک ہوگا وہ فقط آواز ہے یا ذوق یعنی چکھنے سے اوسکا ادراک متعلق ہو وہ طعموم بین یا حاسہ شمع یعنی سونگھنے سے اوسکا ادراک ہوتا ہو وہ بوہی یا لمس یعنی چھونے سے وہ مدرك ہوتی ہی وہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست ہی اور ابوہاشم نے کہا ہو کہ تالیف بھی عرض ہی جو دو محل سے قائم ہو اور ابوعلی جبائی نے جو اہر کے لیے ایک مضامین کی ہو اور وہ فنا ہی اوسکا قول ہو کہ وہ ایسا عرض ہی جو قائم ہو مگر کسی محل میں نہیں اور موت کو بھی اوس نے ایک عرض وجودی ثابت کیا ہو کیونکہ وہ ضدیات ہی اور بعض اشاعرہ نے بقا کو بھی عرض وجودی ثابت کیا ہو پس اعراض بنا برائے اول کو کیسے ہونگے اور ابوہاشم کی رائے کی بنا پر بائیں ہونگو اور ابوعلی کی رائے کی بنا پر تینیں ہونگی اور راسخو الخیر کی بنا پر چوبیس ہونگی اور انب کی تفصیل انشاء اللہ غفر لہ یگی۔

### بحث جز

جزی بحث ایک معرکہ الارباح بحث حکماء و متکلمین میں ہو متکلمین اوس سے

قیامت میں اجساد کا عود ثابت کرتے ہیں اور حکماء اور اسکے منکر ہیں جیسا کہ اشارت  
 بیان ہوگا متکلیفین اور حکماء میں اس امر میں نزاع ہے کہ جسم میں جو ہر فرد موجود  
 یا نہیں جمہور متکلیفین کے نزدیک جو ہر فرد موجود ہے اور جسم اوس سے مرکب ہے  
 دلیل دینی یہ ہے کہ جسم مرکب ہے اور جو شے مرکب ہے اوس کے لیے اجزاء ضرور ہیں  
 پس جسم کے لیے اجزاء ضرور ہیں اور جب جسم کے لیے اجزاء ہیں تو جسم انقسام  
 کے قابل ہے اور جب جسم قابل انقسام ہے تو بطور حصر عقلی یہ صورتیں ممکن ہیں  
 اول یہ کہ یہ تقسیم بالفعل ہو مگر نامتناہی ہے یہ مذہب نظام معتزلی ہے  
 یا یہ کہ اوس کے انقسامات بالقوة اور متناہی ہیں یہ مذہب علامہ شہرستانی ہے  
 یا یہ انقسامات غیر متناہی اور بالقوة ہیں یہ مذہب جمہور فلاسفہ کا ہے  
 یا یہ بعض تقسیمین بالفعل ممکن ہونگی اور بعض بالقوة اور یہ کہ بعض تقسیمیں  
 کی ہوں کیونکہ اوس نے یہ کہا ہے کہ اجزاء اجسام چھوٹے چھوٹے ذرہ ہیں جو ایسے  
 سخت ہیں جن کی تقسیم و ہم میں ہوتی ہے مگر خارج ہیں اول جزا کی تقسیم نہیں  
 ہو سکتی یا یہ کہ وہ بالفعل قابل تقسیم ہے اور یہ تقسیم متناہی ہے یہ مذہب جمہور  
 متکلیفین ہے۔ پس وہ جو ہر فرد کو ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقسیم ایسے  
 جزو ختم ہوتی ہے جسکی تقسیم نہ کسر <sup>کسر</sup> نہ قطعانہ و ہمانہ فرضاً ہو سکتی ہے۔

سہ کسر قطعانہ مراد کسر قطع حسی جو دھم سے تقسیم اوس سے وسیع اور فرض عقلی اوس سے وسیع ہے

کیونکہ فرض عقلی متناہی اور غیر متناہی سب پر عام ہے ہے ۱۲۰

یعنی کسی طرح حتی کہ ذہن میں بھی قابل قبول قسمت نہیں ہو متکلیف نے  
وجود جزو پر یہ استدلال کیا ہے کہ ہم جب کہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھیں تو جزو موجود  
ہوگا اس دلیل کا سمجھنا کئی امور کے سمجھنے پر موقوف ہے اور وہ امور کہ حقیقی  
اور سطح حقیقی اور خط مستقیم ہیں آپس جاننا چاہئے کہ کہ حقیقی سے مراد وہ  
جسم ہے جسکو ایک مد و سطح گھیرے ہوئے ہو اور اس کے وسط میں ایک ایسا  
نقطہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے چنے خطوط مستقیم جو ایک کھینچے جاویں وہ  
آپس میں برابر ہوں اور اس نقطہ کو مرکز اور ان کل خطوط مستقیم کا کہتے ہیں  
اور خط مستقیم اس خط کا نام ہے کہ اگر شعاع بصیرت پر اسے ہم رکھیں تو اس کے  
کنارے اس کے وسط کے دیکھنے سے مانع نہ ہوں جب یہ امر معلوم ہو چکا تو  
جاننا چاہیے کہ جب ہم نے کہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا پس ضرور ہے کہ وہ  
کرہ اس سطح سے صرف ایک جزو ملاقات کرے اور اس جزو کا غیر منقسم ہونا  
واجب ہے کیونکہ اس وقت ممکن ہوگا کہ ہم مرکز سے جزو ملاقات تک ایک  
خط کھینچیں جو خط مستقیم ہوگا اور پھر مرکز سے ایک دوسرا خط اسی جزو تک  
کھینچیں جو مقام ملاقات ہی پس اگر یہ دوسرا خط جزو ملاقات کے کسی جانب  
مائل ہوگا اور سیدھا جزو ملاقات تک نہ پہنچے گا تو یہ خط مستقیم نہ ہوگا اور  
خط اول سے بڑا بھی ہوگا پس وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک گئے ہیں برابر  
ہوں گے اور جب یہ خطوط آپس میں برابر نہ ہوئے تو کرہ کہ حقیقی نہ نہ بلکہ

کرہ مضلعہ ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہی کیونکہ وہ کرہ حقیقی فرض ہوا تھا پس  
محال لازم آیا اور یہ محال اسوجہ سے لازم آیا ہی کہ موضع ملاقات کو منقسم فرض کیا ہو  
اور جس سے محال لازم آئے وہ محال ہی لہذا انقسام باطل ہی اور یہی مطلوب ہی  
اور جسوقت یہ کرہ حقیقی سطح حقیقی پر لٹھک دیا جائے گا تو یہ جزو جو موضع  
ملاقات پر ہی ٹٹیکا اور دوسرا جزو اس کے مثل ہی وہ آٹیکا اور اس میں کلام  
ویسا ہی ہو گا جیسا کہ جزو اول میں ہی رہا شک کہ کرہ کا دورہ تمام ہو جاوے گا  
اور کرہ اور سطح دونوں ساتھی اجزاء غیر منقسم سے مرکب ثابت ہوں گے  
اور مطلوب اس سے پورا حاصل ہو جاوے گا۔

جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہی کہ کرہ کی ملاقات جو سطح سے ہوتی ہے  
وہ نقطہ سے ہوتی ہے اور نقطہ عرض ہے کیونکہ نقطہ طرف خط کو  
کہتے ہیں حالانکہ بحث اسوقت وجود جو ہر غیر منقسم میں ہی۔ جواب اسکایہ دیا گیا ہی  
کہ موضع ملاقات اگر جو ہر ہی تو مطلوب ثابت ہی اور اگر عرض ہی تو عرض کے لیے  
محل ضروری ہی تو محل اس عرض کا یا منقسم ہو گا یا غیر منقسم ہو گا اگر منقسم ہو گا  
تو حال کا انقسام بھی لازم آوے گا کیونکہ جو چیز منقسم میں حال ہوگی وہ بھی منقسم  
ہوگی کیونکہ وہ جزو حال کا جو ایک حصہ میں محال کے ہی اس جزو کا غیر ہے جو  
جو دوسرے حصہ میں محل کے ہی پس منقسم ہو گا حالانکہ وہ غیر منقسم فرض کیا گیا ہی  
اور اگر محل غیر منقسم ہو گا تو مطلوب ثابت ہو جاوے گا کیونکہ محل عرض کا جو ہر ہی



یا وہ چیز ہی جو جوہر کی طرف منتہی ہو پس وہ جوہر حاصل ہوگا جو غیر منقسم ہے  
 اور یہی مدعا ہے۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عرض کی دو تین مین ایک عرض  
 ساری اور وہ وہ ہو کہ حال کا ہر جزو محل کے ہر جزو سے ملاقات کرے یہ عرض  
 اس قسم کا ہو کہ اسکے محل کے منقسم ہونے سے اسکی بھی تقسیم لازم آتی ہو۔ اور ایک  
 وہ عرض ہے جو ساری نہیں ہے اور وہ ساری کے خلاف ہو یعنی یہ ایسا عرض ہے  
 کہ اسکے محل کے انقسام سے اسکا انقسام نہیں لازم آتا اور نقطہ قسم ثانی  
 سے ہے کیونکہ وہ نہایت خط کا نام ہے اور نہایت خط وہ عرض ہے جو غیر ساری ہے  
 پس نقطہ کا انقسام نہیں لازم آتا اور جب اسکا انقسام نہیں لازم آتا تو  
 تمہارا مطلب ثابت ہوگا بعض فاضل نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ ہم محل سے  
 محل ملاقات مراد لیتے ہیں پس اگر وہ منقسم ہوگا تو حال بھی ضرور ہی منقسم ہوگا۔  
 حکماء نے نفی جزو پر یہ استدلال کیا ہے کہ جب ہم ایک جوہر کو دو جوہروں کے  
 درمیان مین رکھیں گے پس یہ جوہر جو درمیان مین ہے اسکی ملاقات ایک  
 جوہر سے مین وہی ملاقات ہوگی جو اون مین سے دوسرے کی ہوگی یا غیر  
 ہوگی اگر امر اول ہی تو متداخل جوہر لازم آویگا اور وہ محال ہے کہ متداخل جوہر  
 اس بات کا نام ہے کہ اجزاء یوں باہم ملجائیں کہ اونکا حجم جتنا چاہیے اتنا  
 نہ رہے بلکہ اور اگر امر دوم ہی تو اسی طرح ہوگا کہ بعض اور اسکا اون دونوں  
 جوہروں سے یعنی بعض اور اسکا اون کے بعض سے ملاتی ہو اور اسوقت مین

وسط منقسم ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

مشکلیں نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہو کہ ملاقات نہ تو بعض اجزاء سے ہوتی ہے  
اجزاء سے ہی بلکہ ان عرضوں کے ساتھ ہی جو اس میں حلول کیے ہوئے ہیں  
جیسا کہ تمہارے نزدیک ان اجسام میں ہی جو سطحوں کے واسطے سے ملاقات  
کرتے ہیں۔ اور کمال الدین ابن شیم نے اس حجت کا یہ جواب دیا کہ جزو درمیانی  
طرفین کو باہمی ملاقات سے ملنے ہوتا ہے اور جو شے ان دونوں جزوؤں سے  
ملاقات کر رہی ہو وہ اس جزو کی نہایتیں ہیں اور اسکی دونوں نہایتیں دو  
عرض ہیں جو اس سے قائم ہیں اور عرض کے متعدد ہونے سے یہ نہیں لازم  
آتا کہ محل بھی متعدد ہو جائے اچھا ہم یہ بھی تسلیم کیے لیتے ہیں مگر یہ جو تنہا کہا  
کہ اگر ہم درمیان میں دو جوہروں کے ایک اور جوہر رکھیں گے تو انقسام جزو  
ہو جائیگا یہ کیونکر صحیح ہوگا کیونکہ یہ تو ایک ایسا امر ہے جسے وہم فرض کرتا ہے  
اور اس کے ساتھ اسی طرح حکم کرتا ہے جس طرح ان اجسام میں حکم کرتا ہے جو تقسیم  
قبول کرتے ہیں کیونکہ جب عقل جوہر فرد کے صحت کو قبول کرے گی تو اس سے  
دو جوہروں کی ملاقات نسبتیں اور اضافتیں ہوں گی پس اگر یہ نسبتیں اور اضافتیں  
بہت سی ہوں گی تو ان کی کثرت سے ذات جوہر فرد میں کثرت نہ لازم آوے گی  
اور جب جوہر فرد میں کثرت نہ لازم آوے گی تو تقسیم بھی اسکی نہ ہوگی دیکھیے محیط  
دائرہ میں جو نقطہ فرض کیے جائیں وہ سب اس نقطہ سے جو وسط دائرہ میں

مرکز کے نام سے موسوم ہو محاذی ہونگے تو اتنی نسبتوں کا اوس مرکز سے قائم ہونا اس بات کا مستلزم نہیں ہو کہ اوس مرکز میں بھی کثرت ہو جائے اسی طرح یہاں بھی تعدد اضافات سے اوسکی تقسیم اور اوسکا تکثر نہ لازم آوے گا۔ واضح ہو کہ ہماری رائے میں جزو کا اس قدر ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے ثبوت کے لئے کافی ہو کہ جسم میں ایک ایسا جزو ممکن ہو جو خارج میں بسبب صلابت وغیرہ کے قابل تقسیم نہ ہو اور موت سے مراد اون اجزاء اصلی کے تعلق کا اور اجزاء فاضل سے جو غذا سے حاصل ہوتے ہیں قطع ہو جانا ہو اور قیامت میں عود اجسام کے یہ صورت ممکن ہو کہ اون اجزاء اصلی میں مثل سابق قادر مختار قوت جذب و برداشت اجزاء فاضل پر پیدا کرے جس طرح علاج سے قوت عضو پیدا ہو جاتی ہو یا بڑھ جاتی ہو اور مثال اجزاء اصلی کی درختوں کا تخم ہو اور جذب اجزاء اصلی کی مثال تخم کا اجزاء غیر اصلی کو جذب کرنا ہو غرض یہ ہو کہ معاد اجساد کا ثبوت اس امر کے ثبوت پر موقوف نہیں ہو کہ ایسا جزو ثابت کیا جائے جسکی تقسیم نہ وہم نہ فرض عقلی سے ممکن ہو اور ایسے جزو کا ثبوت جو اپنے خاصہ طبیعت کی وجہ سے خارج میں قابل تقسیم نہ ہو شکل نہیں ہو غالباً اسی وجہ سے حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجزیہ میں جزو کے وجود کے خلاف استدلال کیا ہو اور اعادہ معدوم کے خلاف بھی استدلال کیا ہو اور معاد کی بحث میں معاد جسمانی کو ثابت کیا ہو مگر متکلیف

نہیں معلوم کسوجہ سے اسیقدر ثبوت پر اکتفا نہیں کرتے شاید اسوجہ سے وہ عدم تقسیم بوجہم و فرض عقل بھی ثابت کرتے ہیں کہ علم کلام کا یہ وظیفہ ہے کہ ہر احتمال پر مکمل بحث کیجاوے یا انکے نزدیک ایسا جزو ثابت ہو اور ایسی حالت میں اثبات دعویٰ ضروری ہی نظام نے اپنے مذہب پر اونھیں دلیلوں سے استدلال کیا ہی جن دلیلوں سے متکلیف بنے تمک کیا ہی لیکن اجزائے غیر منقسم تسلیم کرنے کے ساتھ اسنے یہ بھی تسلیم کر لیا ہے کہ وہ اجزاء بالفعل غیر متناہی بھی ہیں پس اسکے تسلیم کرنے سے اوپر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

اول یہ کہ اس بنا پر چاہیے کہ ہم ایک محدود اور متناہی مسافت غیر متناہی زمانہ میں طو کرین حالانکہ یہ باطل ہی بیان اسکا یہ ہے کہ یہ امر واضح ہے کہ قطع مسافت نہیں ہوتی۔ مگر جب اسکے اجزاء قطع ہو جائیں اور جب اجزاء غیر متناہی ہوں تو وہ زمانہ جن میں وہ اجزاء غیر متناہی قطع ہونگے وہ بھی غیر متناہی ہونگے امر ثانی یہ ہے کہ اگر اجزاء غیر متناہی ہوتے تو لازم آتا کہ مقدار غیر متناہی ہوتی اور لازم باطل ہی پس ملزوم بھی باطل ہے۔ لازم کا بطلان تو مستغنی عن البیان ہے کیونکہ مقدار کا متناہی ہونا ظاہر ہے لیکن ملازمت کا ثبوت یہ ہے کہ مقدار کی کمی زیادتی مادہ کے تابع ہوتی ہو اور وہ تقسیمین جو جسم میں بالفعل موجود ہیں کسی حد تک نہیں بلکہ غیر محدود ہیں پس معتد ار بھی غیر محدود ہوگی نظام کی طرف سے وجہ اول سے یہ عذر کیا گیا ہے

کہ طفرہ لازم آتا ہی اور اوسکی تقریر یہ ہی کہ متحرک جو مسافت غیر متناہیہ کو محدود زمانہ میں قطع کرتا ہی تو وہ بعض اجزاء کو چھوڑ جاتا ہی اور دوسرے بعض کو قطع کرتا ہی۔ اور دوسری وجہ سے یہ عذر کیا گیا ہی کہ اجزاء کے متناہی ہونے سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ مقدار بھی غیر متناہی ہو جائے کیونکہ اجزاء ایک دوسرے میں در آتے ہیں پس دو دو اور تین تین جزو ایک جزو کے نیز میں آجاتے ہیں اس بیان سے اوس نے تداخل کو اس مقام پر تسلیم کر لیا ہی اور جب تداخل کو تسلیم کر لیا تو وہ نسبت مقدار کو اجزاء سے تھی نہ رہی اور یہ دونوں عذر باطل ہیں تداخل کا بطلان انشاء اللہ اولیگا اور طفرہ کا باطل ہونا بدیہی ہی اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہی کہ بدون وسط کے گزرے ہوئے جسم آخر مسافت تک پہنچ جائے۔

### بحث تامل جوہر

اس بات پر جمیع عقلاء کا عام اس سے کہ وہ حکماء ہوں یا متکلمین ہوں اتفاق ہی کہ اجسام جسمیت میں یکسان ہیں لیکن وہ فصلیں جو اون میں منضم ہوتے ہیں اونکی جہت سے وہ مختلف نوعین ہو جاتی ہیں اور اس امر پر یہ دلیل قائم ہی کہ جسم سے امر واحد ہی معقول ہی جو سب میں مساوی ہی کیونکہ حکماء جسم کی تعریف میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ایسا جو ہر ہے جو ابعاد شملتہ کو قبول کرتا ہی دران حالیکہ وہ ابعاد باہم یوں تقاطع کریں کہ اونکے

تقاطع باہمی سے زاویہ قائمہ پیدا ہوں۔ اور متکلیں کے نزدیک جسم وہ ہو جو طول و عرض و عمق رکھتا ہو اور یہ دونوں تعریفیں ہر ایک جسم پر صادق آتی ہیں پس اگر اجسام باہم مثل نہ ہوتے تو ایک تعریف میں وہ سب جمع نہ ہوتے کیونکہ جو چیزیں مختلف ہوتی ہیں وہ ایک تعریف میں جمع نہیں ہوتی ہیں۔ نظام کتا ہے کہ طبیعت ہر جسم کی دوسرے جسم کی طبیعت سے مخالف ہو کیونکہ ان کے خاصہ مختلف ہیں جیسے حرارت برودت و رطوبت و یربوست اور لطافت اور کثافت اور اس کے ماسوا اور خواص بھی ہیں اور یہ مذہب ضعیف ہو کیونکہ جب خواص مختلف ہو تو یہ اثبات پر دال ہو کہ ان کے انواع مختلف ہیں نہ یہ کہ جسم کا مفہوم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔

### بحث بقاء جسم و وقتوں میں

نظام اس بات کا قائل ہو کہ جسم باقی نہیں رہتے بلکہ آنا فنا معدوم ہوتے رہتے ہیں ایک جسم معدوم ہو جاتا ہو اور دوسرا جسم پیدا ہوتا ہو جس طرح ہوتا ہو اپانی ایک جزو اس کا گذرتا ہو دوسرا آتا ہو دوسرا گذرتا ہو تیسرا آتا ہے اور یہ مذہب باطل ہو کیونکہ ہم بد اہتہ اس بات کو جانتے ہیں کہ جس جسم کو پہنے پہلے زمانہ میں دیکھا تھا وہ زمانہ ثانی میں بعینہ موجود ہو مثلاً میں اس بات کو یقیناً جانتا ہوں کہ میں یقیناً وہی ہوں جو کل تھا۔ نظام اس مذہب کا اس لیے قائل ہوا ہے کہ اسے اس بات کا اعتقاد تھا کہ اجسام قبل قیامت معدوم

ہونگی اور اس کے نزدیک اعدام فاعل کے سبب سے نہیں ہوتا اور نہ ضد کے طاری ہونے کے سبب ہوتا ہی کیونکہ اجسام کے لئے ضد نہیں ہی پس وہ عدم بقائے اجسام کا قائل ہو گیا ہی معقولہ خوارزم کہتے ہیں کہ یہ قول جو نظام سے نقل کیا گیا ہی صحیح نہیں ہو بلکہ اوسنے یہ کہا ہی کہ اجسام حالت بقا میں بھی مؤثر کے محتاج ہیں اور نقل کرنے والوں نے یہ سمجھا کہ وہ عدم بقائے اجسام کا قائل ہو۔

اور بعضوں نے نظام کی جانب سے یہ منکر کیا ہی کہ اجسام خصوصاً وہ اجسام جو بڑھتی ہیں و بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں اونیہ سے چونکہ اجزا تحلیل ہوتے ہیں اسیلئے وہ گھٹتے ہیں اور چونکہ بدل یا تحلیل یعنی اوس چیز کا بدلہ ہو پختا رہتا ہی جو تحلیل ہو جاتی ہی اسیلئے وہ بڑھتی ہیں اور اسکا نتیجہ یہ ہی کہ اجسام کبھی ایک حالت پر نہیں رہتے۔

### بحث تداخل

کسی جزو زائد کا یون ملجانا کہ حجم نہ بڑھے تداخل ہی اور وہ باطل ہی کیونکہ ہم بالبداهت اس بات کو جانتے ہیں کہ ایک ہاتھ کو جب ہم اور ایک ہاتھ سے ملاتے ہیں تو یہ مجموعی طوالت اوس طوالت سے زیادہ ہوتی ہی جو صرف ایک ہاتھ سے حاصل تھی اور یون ہی وہ فضا جسکو یہ دونوں ہاتھ بھر رہے وہ اوس فضا سے زائد ہوگی جس میں ایک ہاتھ تھا اور یہ

ظاہر ہو کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ایک جزو کو دو جزوؤں سے کوئی  
انتیاز ہی نہ ہو۔ اور یہ یقیناً باطل ہے۔

### بحث دوم خلوجسم اعراض سے

معتزلہ اور حکماء اور امام فخر الدین رازی کا مذہب یہ ہے کہ سب کون کے اور کل  
اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز ہے۔ اور حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ذائقہ  
اور رائحہ اور رویت کے سوا اور اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز کہا ہے اور  
ابن نجف نے لون و طعم اور رائحہ کو بھی بڑھایا ہے اور اشاعرہ نے تخلات  
کیا ہے اور بخون نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اجسام کا کسی عرض سے خالی ہونا  
محال ہے مویذ مذہب اول یہ ہے کہ ہوا جسم ہے باوجودیکہ نہ اس کے لئے کوئی رنگ ہے  
اور نہ مزہ ہے نہ بو ہے اور نہ اس کے سوا کوئی چیز ہے مگر کون سے جسم کا خالی ہونا ممکن  
نہیں ہے کیونکہ جسم کے لیے مکان میں حاصل ہونا ایک ضروری امر ہے۔  
اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ہوا حار و طبع ہے اور حرارت اور رطوبت  
اعراض سے ہیں پس یہ کہنا کہ ہوا سوائے کون کے جمیع اعراض سے  
خالی ہے یہ درست نہیں ہے۔

اور رکن الدین جرجانی نے اول مذہب پر اس بحث میں یہ ایراد وار کیا ہے  
کہ اگر ہر جسم کے اعراض سے خالی ہونے کو جائز جانتے ہو تو یہ ممنوع ہے  
اور بعض میں اگر خلوجائز ہی تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ کل میں



خلو ہو کیونکہ ممکن ہے کہ بعض کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جسے غلیظین دخل ہو اور اگر بعض میں خلو کا دعویٰ کرتے ہو مانند ہوا کے تو یہ بھی ممنوع ہی کیونکہ جائز ہے کہ ہوا میں رائیجہ ہوا اور اس کا احساس اس سبب سے نہ ہوتا ہو کہ حاسہ کسی وقت ہوا سے خالی نہیں رہتا اور یہ مداومت احساس سے مانع ہوتی ہو کیونکہ ہم اس بات کو دیکھتے ہیں کہ جو شخص کسی بودارچہ کے ساتھ مداومت کرے تو وہ اس کی بو محسوس نہ کر سکیگا چاہے جاکے وہ شخص جو مدت العمر اس کے ساتھ ہو۔ اور رازا میں یہ ہے کہ ادراک حاسہ میں یہ شرط ہے کہ حاسہ کیفیت سے متکلیف نہ ہو پس ہر وقت میں جب مداومت سے عادت ہو جاوے گی تو حاسہ کیفیت سے متکلیف نہ ہوگا اور محسوس کا ادراک نہ کر سکیگا کیونکہ اس کا ادراک کی شرط مفقود ہو۔

### جسم کا دیکھا جانا

مشکلین کے نزدیک اجسام مرئی ہیں اور بخون نے اپنے مذہب پر یہ استدلال کیا ہے کہ ہم اس چیز کو دیکھتے ہیں جو چیز میں حاصل ہے پس یہ شیء یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اور عرض ہونا اس شے کا ناجائز ہے کیونکہ عرض کا حاصل ہونا چیز میں محتسب ہے پس جسم ہونا اس کا ثابت ہو گیا۔

اور حکماء کہتے ہیں کہ جسم کا بالذات دیکھنا جائز نہیں ہے ورنہ ہم ہوا کو دیکھ سکتے اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہم جسم کو بالعرض دیکھتے ہیں ورنہ جس کو بالذات دیکھتے ہیں وہ رنگ و وضو ہی۔ محقق طوسی کہتے ہیں کہ جسم ہوا سطرنگ

وروشنی دیکھا جاتا ہی کیونکہ اگر رنگ سبب رویت نہ ہوتا تو ہم ہوا کو دیکھ سکتے  
اور اگر روشنی سبب رویت نہ ہوتی تو ہم اندھیری میں جسم کو دیکھ سکتے  
اور یہ حکم ضروری ہے۔

### بحث تناہی اجسام

اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا جسم اس معنی سے تناہی ہو کہ وہ ایک حد تک  
پورے پورے جگہ کے بعد کوئی جسم نہ ہو یا ان ممنون سے غیر متناہی ہے  
کہ جسم کے بعد ایک جسم ہے اور اسی طرح بے انتہا اونکا سلسلہ جاتا ہے  
حکما ہند اور متقدمین نے امرثانی کو اختیار کیا ہو اور حکماء و جمہور متفقین  
اور متکلمین نے امر اول کو اختیار کیا ہو حکماء ہند و متقدمین کا مذہب اس  
وجہ سے باطل کیا گیا ہے کہ اگر اجسام تناہی نہ ہوتے تو غیر تناہی ہوتے اور جب  
تناہی ہوتے تو ممکن ہوتا کہ زمین کے مرکز سے دو نقطہ مثلث کے دونوں  
ساقوں کی طرح نکالے جائیں جو غیر تناہی حد تک گزرتی ہوئی چلی جائیں  
پس ان میں دو بعد طولی ہونگے اور اونکے درمیان میں ایک بعد عرضی ہوگا اس  
مالت میں اس امر میں شک نہیں ہے کہ بعد عرضی موافق بعد طولی بڑھتا جائیگا  
اور یہ امر ظاہر ہے کہ جب بعد طولی بحسب فرض غیر تناہی ہو تو بعد عرضی بھی  
غیر تناہی ہوگا اور درمیان میں دو بعد طولی کے ہوگا پس یہ بات لازم آئی  
کہ جو شے غیر تناہی ہو وہ دو گھیر لینے والوں میں محصور ہو جائے اور جو چیز

محصور ہوتی ہو وہ تنہا ہی ہوتی ہو پس لازم آتا ہے کہ شے تنہا ہی بھی ہو اور  
 غیر تنہا ہی بھی ہو اور یہ بدلیل خلف باطل ہو پس ضرور ہو کہ جسم تنہا ہی ہو  
 یہ برہان سلمیٰ سے موسوم ہے تصویر اسکی یہ ہے  $\Delta$  اس حجت پر یہ اعتراض  
 کیا گیا ہو کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ بعد عرضی محصور بین الحاضرتین ہو کیونکہ وہ  
 غیر تنہا ہی ہو اسلئے کہ ہر بعد عرضی کے بعد ایک دوسرا بعد عرضی موجود ہو  
 اور اسی طرح سے نامتناہی عرضی بعد طولی کے ساتھ لی نہایت تک چلا جاویگا  
 اور محصور حاضرین میں نامتناہی ہوگا۔ اس جواب میں تامل ہو کیونکہ فرض  
 عقل سے بعد نامتناہی متعین ہوگا پس نامتناہی محصور دو حاضرین میں ہوگا  
 حکماء متقدمین ہند نے اپنے مطلوب پر یہ حجت قائم کی ہو کہ خارج عالم  
 ایک جانب سے سرے جانب سے متمازن ہے کیونکہ وہ شے جو قطب جنوبی سے  
 قریب ہو وہ اس جزو کی غیر ہو جو قریب قطب شمالی ہو پس اگر عالم سے  
 خارج عدم محض ہوتا تو تمازن نہ ہوتا اسلئے کہ عدم میں امتیاز نہیں ہو اور جب  
 موجودات عالم محض جسم جسمانیات میں منحصر ہیں تو یہ ثابت ہو کہ جسم تنہا ہی ہو  
 جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہو کہ یہ امتیاز تو فقط وہم ہی وہم میں خارج میں  
 اسکی کوئی حقیقت نہیں ہو۔ بین گستاہوں کہ اجسام کی تنہا ہی بدلیل  
 تطبیق سے استدلال ہو سکتا ہو کیونکہ دلیل تطبیق محضات میں بھی جاری ہو  
 طریق استدلال اس جگہ اس طرح ہو سکتا ہو کہ ہم ایک نقطہ مفروضہ سے

ایک سلسلہ نقطوں کا فرض کرینگے۔ پھر اوسکے ماقبل سے ایک نقطہ اور فرض کرینگے اور اوس سے دوسرا سلسلہ فرض کرینگے یہ دونوں سلسلہ اگر بے نہایت چلے جاویں تو زائد و ناقص کی مساوات لازم آتی ہو اور وہ قطعاً محال ہو کیونکہ ایک سلسلہ مثلاً ایک مقام سے شروع فرض ہوا ہو اور دوسرا سلسلہ مثلاً ایک گز ہٹ کے شروع ہوا ہو پس ایک سلسلہ ضرور بڑا اور ایک چھوٹا ہوگا اور چھوٹا سلسلہ تو متناہی ضرور ہو جیسا کہ ظاہر ہو اور بڑا سلسلہ بھی متناہی ہوگا کیونکہ بڑا سلسلہ بھی ایک مقدار معین سے زائد ہو اور یہ ظاہر ہو کہ نا متناہی وہ نہیں ہو جو بقدر متناہی زائد ہو یہ دلیل سب جہتوں سے اجسام کے تنہا ہی کے ثبوت کے لیے کافی ہو۔ کیونکہ ہر جانب سے نقطہ فرض ہو سکیں گے۔

### بحث ثلثاً

خلا کی دو تفسیریں ہیں ایک تفسیر اسکی لاشئی سے کی گئی ہو۔ اور دوسری یہ ہو کہ وہ ایسا بعد ہو جس میں اجسام حلول نہ کیے ہوں۔

تفسیر اول کی بنا پر فاسح عالم میں خلا ثابت ہو اس میں کوئی اختلاف حکماء اور متکلمین کے درمیان میں نہیں ہے مگر دوسرے معنوں سے جو خلا ہے وہ ما بین اجسام متحقق ہو یا نہیں اس میں اختلاف ہو۔

متکلمین اور حکماء کی ایک جماعت نے تو یہ کہا ہے کہ ما بین متحقق ہو اور اکثر حکماء نے یہ کہا ہے کہ وہ متحقق نہیں ہو متکلمین نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب ہم ایک

سطح مستوی کو دوسرے سطح مستوی پر یوں رکھیں کہ ایک کے کل جزاء دوسرے کے کل جزاء سے اس طرح ملاقی ہوں کہ دونوں کے درمیان میں کوئی جسم نہ ہو پھر ہم اسے ہر طرف سے برابر اوٹھا لیں تو اس کے جمیع جوانب ایک ہی دفعہ اوٹھ جاویں گے ورنہ تفلیک لازم آویگی اور تفلیک اس بات کا نام ہو کہ بعض جزاء اوٹھ جاویں اور بعض باقی رہیں اور یہ باطل ہوا کیلئے کہ یہ بات ہم ایسے جسم میں فرض کرتے ہیں جو سخت ہو اور چکنا ہو یا یہ بات لازم آویگی کہ سطح مستوی نہ ہو یعنی بعض جزاء اس کے غلیظ ہوں وہ بلند ہو جاویں گے اور بعض رقیق ہوں گے وہ بعد کو اوٹھیں گے کیونکہ جسم سخت بین سطح مستوی کا فرض کرنا ممکن ہو اور سطح مستوی فرض ہوئی پس خلافت مفروض لازم آویگا۔ واضح ہو کہ سطح مستوی سے مشروط کرنیکا فائدہ یہ ہو کہ اگر سطح مستوی نہ ہوگی تو ہوا اس کے جوت میں ہوگی اور رفع میں مستوی ہوئے کی قید ایسے لگائی گئی ہو کہ اوٹھانا اگر برابر اور مستوی نہ ہوگا تو مطلب لازم نہ آویگا کیونکہ جائز ہے کہ ہوا جو جسموں کے درمیان میں مقدار اوٹھانے کی داخل ہو جاویگی بعض محققین کا قول ہو کہ چاہے رفع جس طور پر ہو مطلوب حاصل ہو جاویگا اس قول کا مطلب ظاہر یہ ہو کہ چاہے رفع مستوی ہو یا نہ ہو خلافت ثابت ہوگا کیونکہ ہم کہیں گے کہ اول زمانہ میں جب اوپر کی سطح واقع ہوگی تو وسط ضرور خالی ہوگا کیونکہ جسم جب

وسط سے ملاقات کریگا تو یقیناً وسط خالی ہوگا اور جب وہ ٹھیکاً تو جب تک  
ہو اور وسط میں کسی جانب سے پہلے داخل ہو وسط میں خلا ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خلا نہ ہو تو یا تدریجاً اصل لازم آوے یا دور لازم  
آوے یا کل عالم متحرک ہو جائے جسوقت کوئی شے مثلاً ایک مچھلی پانی کی  
تہ میں یا ایک مچھر ہوا میں حرکت کرے اور جتنے لازم ہیں وہ سب باطل ہیں  
پس ملزوم بھی لازم کی طرح بطل ہوا لازم کا تو بطلان ظاہر ہے کیونکہ  
تدریجاً اصل کا بطلان بیان ہو چکا اور دور کا بطلان عنقریب بیان ہوگا  
اور متحرک عالم کا بطلان جس سے ظاہر ہو لیکن بیان ملازمت یوں ہو کہ  
جسم جب ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف متحرک ہوگا تو جب وہ  
مکان ثانی میں حاصل ہوگا تو اس فرض پر اگر اپنی حالت پر باقی رہیگا  
تو تدریجاً اصل لازم آویگا اور اگر اپنی حالت پر نہ باقی رہیگا بلکہ اس سے منتقل ہوگا  
تو یا مکان اول کی طرف منتقل ہوگا یا اس کے غیر کی طرف منتقل ہوگا پس اگر  
امراول ہو تو دور لازم آویگا کیونکہ ہر ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت پر  
موقوف ہے اور اگر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوا ہو تو ہم زمین اسی طرح کا  
کام ہمیشہ کرینگے پس یا تدریجاً اصل لازم آویگا یا دور لازم آویگا اور وہ دونوں  
باطل ہیں یا انتقال جو شے مکان کی طرف ہوگا تو ہم زمین بھی اسی طرح کی  
تقریر کرینگے جس طرح اول میں کی پس ایک مچھر کی حرکت سے عالم کی حرکت لازم آویگی

میں کہتا ہوں کہ مثلاً چمچہر کی حرکت سے محرک عالم کا حس سے دریافت ہو مجمل  
 تامل ہی کیونکہ جائز ہے کہ عالم کو مثلاً چمچہر کی حرکت سے حرکت ہوتی ہو مگر  
 محسوس نہ ہوتی ہو مخالفین ثبوت خلائے دونوں دلیلون کا جواب دیا ہے  
 اول دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ اوپر کی  
 سطح بدون نیچے کی سطح کے اوٹھ جاتی ہی بلکہ تحتانی اور فوقانی سطحیں دونوں  
 ایک ہی مرتبہ اوٹھتے ہیں کیونکہ دو سطحیں جب ملاقات تمام آپس میں کرین  
 جیسا کہ تم نے ذکر کیا ہے تو ایک کے جذبے سے دوسرے کا جذب لازم آویگا  
 جیسے ہوا پانی کو چوسنے کے سبب سے کھینچتی ہے دوسری دلیل کا اوٹھنے نے  
 یہ جواب دیا ہے کہ یہ امور جب لازم آتے جب تخلخل اور تکاثف نہ ہوتا تخلخل  
 جسم کے بڑھ جانے کو بغیر اس بات کے کہتے ہیں کہ اوسمین کوئی چیز ملائی جائے  
 یا اوسمین اشتعاش پیدا ہو۔ اور تکاثف جسم کے گھٹ جانے کو کہتے ہیں  
 بغیر اس کے کہ کوئی جزو جسم کا گھٹ جائے یا ایک دوسرے میں درآویزے دونوں  
 باتیں ان اجسام میں جو رقیق ہیں جائز ہیں اور جب یہ جائز ہوا تو ہم  
 کہیں گے کہ ہوا جو حرکت کر رہی ہے اور اس شے کے درمیان میں ہی  
 جسکی جانب یہ شے حرکت کر رہی ہے وہ تکاثف ہوتی ہے اور وہ ہوا جو متحرک  
 اور مبدا حرکت کے درمیان میں ہے وہ تخلخل ہوتی ہے پس خلا اس  
 چیز میں نہ لازم آویگا جس سے حرکت شروع ہوئی ہو اور نہ تداخل اس

چیز میں لازم آتا ہے جسکی طرف حرکت ہوتی ہو کہا گیا ہو کہ یہ جواب مادہ کے ثبوت پر مبنی ہو جو جزو لایجزی کے عدم ثبوت پر موقوف ہو پس اگر جزو لایجزی ثابت ہو جائیگا تو یہ عذر کارگر نہ ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ ممکن ہو کہ کہا جائے کہ کثافت وہ ہو کہ اجزاء جسم باہم اس طرح ملجاویں کہ اونکے درمیان میں عدم نہ ہو۔ اور تخلخل وہ ہو کہ اجزاء اس طرح جدا ہو جاویں کہ اونکے درمیان میں عدم ہو اور جسم کا ایک مکان معدوم سے دوسرے مکان معدوم پر منتقل ہونا ممکن ہو اور اجزاء کا خارج میں غیر قابل تقسیم ہونا جیسا کہ بحث جزوین میں بیان کیا ہو جزو اور خلاء کا استدلال ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے ثبوت کے لئے کافی ہو۔

### تفصیل عرض

ابتداء میں بحث اعراض کی کون کا ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ وہ جمیع اجسام کو لازم ہے کوئی جسم موجودات میں ایسا نہیں جو کون سے خالی ہو اور کون حیز میں حاصل ہونے کو کہتے ہیں کون کے متعلق کئی مسئلہ ہیں اول مسئلہ یہ ہے کہ کون جسم کا سفایر ہو کیونکہ کون بدلتا رہتا ہو اور جسم باقی ہے جو متغیر نہیں ہوتا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ حصول جو کون میں ہوتا ہو یہ کسی علت کے سبب ہوتا ہو یا بلا علت ابو ہاشم نے اس امر میں یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب ہوتا ہو اور محققین باند



ابو الحسنین اور اسکے اتباع کی رائے یہ ہے کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب سے نہیں ہوتا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مکان اور چیز یہ دونوں لفظین مترادف اور ہم معنی ہیں اور بعضوں نے ان دونوں میں تفرقہ کیا ہے اور اس تفرقہ کو انھوں نے اس طرح ظاہر کیا ہے کہ چیز وہ ہے جو جسم کو جمیع جہات سے گھیرے ہوئے ہو اور مکان وہ ہے جس پر جسم اعتماد کیے ہوئے ہو جیسے وہ سر جو سنان نیزہ پر ہو پس وہ قضا جو اس کے سر کے محیط ہے وہ اس سر کے لئے چیز ہے اور سر سنان جس پر اس سر کا اعتماد ہے وہ اس کا مکان ہے۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ حکماء اور متکلمین نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ آیا مکان موجود ہے یا نہیں اور بعد تسلیم وجود مکان اس امر میں اختلاف ہے کہ مکان کی ماہیت کیا ہے اول امر کی نسبت بعض کی رائے ہے کہ مکان کا وجود نہیں ہے مگر یہ خطا ہے کیونکہ بداهت اس بات پر شاہد ہے کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے اور ایک جہت سے دوسری جہت کی طرف تبدیل ہوتا رہتا ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ عدم سے عدم کی طرف انتقال محال ہے اس کے علاوہ ہم اس بات کا بھی قطعاً حکم کرتے ہیں کہ جسم اپنے عوارض اور لوازم کے ساتھ منتقل ہو تو کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جس سے منتقل ہو اور جس کی طرف منتقل ہو اور یہ شے محکم بداهت جسم نہیں ہے اور نہ جزو جسم ہے کیونکہ جزو اپنے کل کے ساتھ منتقل ہوتا ہے پس ضرور ہے کہ جسم سے خارج کوئی شے ہو

پس وہ موجود بھی ہوگی اور یہی مطلوب ہی تھا تاکہ کلام وجود و عدم  
 مکان میں تھا لیکن امر ثانی یعنی مابیت مکان میں جو کلام و اختلاف ہی  
 وہ یہ ہی کہ متکلیفین کے نزدیک مکان اوس فضا کا نام ہی جو مبہوم ہوتی ہی  
 اور اجسام اپنے حاصل ہونے کی جہت سے اوسے بھرتے رہتے ہیں اور افلاطون کا  
 قول ہی کہ وہ بعد مفسطورہ ہوا اسی کے قریب قریب متکلیفین کا بھی قول ہے لیکن  
 فرق یہ ہی کہ بعد متکلیفین کے نزدیک صرف مفروض ہی مفروض ہی اور افلاطون کے نزدیک  
 وہ بعد موجود بھی ہی جس میں جسم نفوذ کر جاتا ہی اور ارسطو اور اسکے تابعین کا  
 یہ قول ہی کہ مکان جسم حاوی کے سطح باطن کا نام ہی جو جسم محوی کے سطح  
 ظاہر سے ملا ہوا ہوتا ہے اس تعریف پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اس  
 بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ فلک نہم جو معد دجہات سے  
 اوسکے لیے کوئی مکان ہی نہ ہو کیونکہ اوسکا حاوی کوئی نہیں تا کہ اس سطح  
 باطن فلک عظم کا مکان قرار دیا جائے حالانکہ معد کے جسم ہونے میں  
 کوئی شک نہیں ہوا و جب جسم ہے تو اوسکے لیے کوئی مکان بھی ضروری ہی  
 کیونکہ ہر جسم کے لیے مکان لازم ہے اور حکیم محقق نصیر الدین الطوسی اور  
 ابوالہرکات نے افلاطون کا مذہب اختیار کیا ہی اور اسکے حق ہونے پر  
 جو شے دلالت کرتی ہی وہ یہ ہی کہ مکان سے بعد ہی سمجھ میں آتا ہی کیونکہ

جب ہم ایک کوزہ پانی سے خالی فرض کریں تو ہم اودن بعد وکنا تصور کریں گے  
 جنگو کوزہ کا جرم محیط ہو اور وہ ایسے ابعاد ہونگے کہ اگر وہ کوزہ پانی کو بھر دیا جائے گا  
 تو ادھین بعد وکنا کو بھرے گا بہ طور بھرنے یا خالی رہنے سے ابعاد ہی موصوف ہوں گے  
 اسکے علاوہ وہ صفتیں جو مکان کی مشہور ہیں کہ اوس سے شے منتقل ہوتی ہے اور  
 اوسکی طرف منتقل ہوتی ہے اور وہ مساوی ہوتا ہے ممکن کے طول و عرض و عمق  
 میں اور اسکے سوا جو باتیں علامات مکان میں بیان کی جاتی ہیں وہ سب  
 اسی امر پر دلالت کرتی ہیں کہ مکان ابعاد ہی کا نام ہے یہاں تک قوت سے  
 بعد کا مکان ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے کہ جو لوگ بعدون کو مکان کہتے ہیں وہ یہ  
 کہتے ہیں کہ یہ امر وہ ہے جسکی نظرت اور بداہت حاکم ہے کون کے تحت  
 میں چار نوعین ہیں حرکت و سکون و اجتماع و افتراق۔

### بحث حرکت

تمام کلام حرکت کی تعریف میں یہ ہے کہ جسوقت جسم ایک چیز سے دوسرے  
 چیز کی طرف حرکت کرتا ہے تو آمین شک نہیں کہ اوسکی چار حالتیں ضرور ہوتی ہیں۔  
 اول چیز میں حاصل ہونا دوسری انتقال اوس چیز سے تیسری ہے کہ اوس  
 جسم کی محاذات ایک جسم سے زائل ہو جاتی ہے چوتھے یہ کہ دوسرے جسم کی محاذات  
 پیدا ہو جاتی ہے متکلمین نے حرکت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اول حصول متحرک کا  
 دوسرے مکان میں ہے کیونکہ جسم جسوقت مکان اول میں حاصل تھا اسوقت تو

متحرک ہی نہ تھا اور یہ امر ظاہر ہو کہ مکان اول در مکان ثانی کے درمیان مین کوئی مکان ہی نہیں پس حرکت کی تعریف مین ہی کہنا چاہیے کہ وہ حصول اول مکان ثانی مین ہو۔

حکماء حرکت کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ حرکت کمال اول ہو اس چیز کے لیے جو بالقوة اس حیثیت سے ہو کہ وہ بالقوة ہو۔

اس محل جملہ کا بیان یہ ہو کہ جو صفت کسی ذات کے لیے ثابت نہ ہو اور یہ امر ممکن ہو کہ وہ ذات اس صفت سے متصف ہو تو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ذات اس صفت سے بالقوة موصوف ہو اور اس صفت کا جمل ہو جانا ذات کے لیے کمال ہوتا ہو۔

جب سے ہم بیان کر چکے تو جاننا چاہیے کہ جب جسم مکان اول مین حاصل تھا اور اس کا حصول دوسرے مکان مین ممکن تھا مگر ثابت اور محقق بالفعل تھا پس یہ حصول اس جسم کا کمال بالقوة ہو اور حصول جسم کا مکان ثانی مین بغیر اس بات کے ممکن نہیں ہے کہ جسم مکان اول کو چھوڑے اور اس سے مسافت قطع کرے اور اس طرح کا انتقال ابھی جسم کے لیے حاصل نہیں مگر ممکن ہو کہ حاصل ہوا سیلے انتقال بھی جسم کا بالقوة کمال ہو۔

اس بیان سے ہمارے یہ امر معلوم ہو گیا کہ اس مقام پر دو کمال ہیں ایک انتقال مکان اول سے اور دوسرا حصول مکان ثانی مین لیکن پہلا کمال

انتقال اسلئے ہو کہ بعد انتقال مکان ثانی میں حصول ہوتا ہی پس حرکت جسم کے لیے کمال اول ہو۔

اور بعض متاخرین حکماء نے یہ تعریف کی ہو کہ محاذات اول سے جسم کا زوال حرکت ہو اور یہ بالکل ضعیف ہو کیونکہ محاذات کا زوال متحرک کے لیے ذاتی حیثیت سے نہیں ہو بلکہ وہ تو ایک ایسا امر ہو جو متحرک کے لیے بالعرض حاصل ہو جاتا ہے

### بحث سکون

مشکلین نے سکون کی تعریف یہ کی ہو کہ سکون وہ ہو کہ ایک چیز میں ایک زمانہ سے زیادہ جسم حاصل ہو۔

اس تعریف پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تعریف میں تمنہ یہ ذکر کیا کہ ایک زمانہ سے زیادہ حاصل ہو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ زمانہ کے اجزاء ہوں تب وہ واحد اور زائد واحد سے موصوف ہو گا حالانکہ زمانہ کے اجزاء نہیں تو ہم یہ جواب دینگے کہ یہ ثبوت جز دلالتی تجزی پر مبنی ہو اور ثبوت اس کا ہم قبل اسکے بیان کر چکے۔

اور حکماء کہتے ہیں کہ سکون عدم حرکت کو کہتے ہیں مگر یہ تعریف عام نہیں کیونکہ عرض ساکن نہیں ہوتا اور مجرد کو بھی ساکن نہیں کہتے بلکہ تعریف عام یوں ہوگی جب یہ کہا جائے کہ سکون نہ متحرک ہونا اور نہ شے کا ہر جسکی شان سے متحرک ہونا ہو پس بنا بر تعریف اول کے حرکت و سکون میں تقابل تضاد ہو

اور بنا بر تعریف ثانی تقابل عدم و ملکہ ہی۔

### بحث اجتماع

اجتماع اسل مرکب نام ہے کہ دو جوہر اس طرح حاصل ہوں کہ اون میں تیسرا جوہر نہ داخل ہو سکے۔

### بحث افتراق

افتراق وہ ہی کہ دو جوہر ایسے حاصل ہوں جس میں تیسرا جوہر داخل ہو سکے  
بیان یہ سوال واقع ہوتا ہے کہ جتنی نوعیں کسی جنس کی تحت میں ہوتی ہیں وہ  
مبائن ہوتی ہیں یعنی اون میں سے ایک دوسرے کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا  
جس طرح انسان اور فرس۔ یہ دونوں نوعیں اگرچہ ایک ہی جنس یعنی حیوان  
کے تحت میں مندرج ہیں مگر اجتماع اون کا ممکن نہیں مگر جنس کون کی  
تحت میں جو نوعیں مندرج ہیں وہ اس طرح نہیں کیونکہ بعض اوسکی  
بعض کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں جیسے اجتماع کہ یہ حرکت و سکون کے ساتھ  
صادق آتا ہے اور اسی طرح افتراق۔

جواب اسکا یہ ہے کہ جو کچھ سائل نے ذکر کیا وہ اون نوعوں میں ہوتا ہے جو  
حقیقی ہوں اور اضافی نوعوں میں یہ امر نہیں جیسے جسم نامی اور حیوان یہ  
دونوں نوعیں اضافی ہیں جو جسم کے تحت میں داخل ہیں اور ان دونوں کا  
اجتماع جائز ہے۔ اسی طرح یہ نوعیں جو کون کے تحت میں مندرج ہیں

وہ بھی اضافی ہیں پس اجتماع بعض کا بعض کے ساتھ جائزہ ہو۔

## ان انواع کے احکام

پہلے - اول یہ کہ یہ امور وجودی ہیں یعنی جو شے اون سے سمجھی جاتی ہو وہ معدوم نہیں ہو اور یہ امر اون کی اون تعریفوں سے ظاہر ہو جو مذکور ہوئی ہیں کیونکہ حصول حرکت و سکون دونوں میں مشترک ہے اور وہ شے ہوتی ہو اسی طرح وہ فصلیں جو اونہیں تمیز دیتی ہیں او سکون ثابت کرتی ہیں۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ سکون بھی وجودی شے ہے۔

دوم - یہ کہ ان نوعوں میں سے وہ شے بھی ہیں جو باہم متماثل ہوتی ہیں جیسے دو حرکتیں جو اوپر ہی کے جانب ہو رہی ہوں یا نیچے کی سمت ہو رہی ہوں یا وہ سکون جو کسی چیز میں ہوں یا کسی جہت میں ہوں اسی طرح اجتماع اور افتراق بھی ہے اور بعض اوقات میں سے وہ ہیں جن میں تضاد ہو جیسے دو حرکتیں ایک دوسری کی جانب دوسری کی نیچے کی جانب۔

## بحث رنگ

اور اعراض مشترکہ میں سے رنگ ہے اور وہ اون محسوسات میں سے ہے جنکو بصر خود ہی ممتاز کرتی ہے لہذا کہا گیا ہے کہ اسکی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

سابقین میں سے ایک قوم نے کہا ہے کہ رنگ کی کوئی حقیقت خارج میں

موجود نہیں ہی بلکہ مثلاً سفیدی کا خیال ہوتا ہی جب ہوا شفاف جھون سے ملتی ہو اور سیاہی کا تخیل جزاء جسم کی کثرت سے ہوتا ہی اور یہ اس سبب ہوتا ہی کہ ضواء کی تہ میں مؤثر نہیں ہوتی۔

محققین نے اس بات پر اجماع کر لیا ہی کہ ان لوگوں کا یہ قول باطل ہی کیونکہ جو کچھ اونھوں نے کہا یہ مکابرہ بمقابلہ بدیہی ہی۔

اور ایک قوم نے صرف سیاہی کو ثابت کیا ہی نہ سفیدی کو اور بعض لوگوں نے سیاہی اور سپیدی دونوں کو اس طرح سے ثابت کیا ہی کہ وہ دونوں اصلین بسیط ہیں اور جو علاوہ انکے رنگ ہیں وہ ان دونوں سے بحسب کمی و زیادتی مرکب ہیں۔

اور بعض نے کہا ہی کہ اصول یعنی بساط الوان کے پانچ ہیں۔ سیاہی اور سفیدی اور سرخی اور سبزی اور زردی اور باقی جو رنگ ہیں وہ انھیں سے مرکب ہیں۔ اور ابو ہاشم بھی اسی کا قائل ہی اور ایک قوم نے زردی کی نفی کی ہی اور انھوں نے یہ کہا ہی کہ زردی سرخی اور سپیدی سے مرکب ہی۔ اور جن لوگوں نے سپیدی کی نفی کی ہی اونھوں کو اس کے تخیل کا باعث یہ تحریر کیا ہی کہ ہوا ضو کو شفاف اجزا کی طرف لیجاتی ہے جو چھوٹے چھوٹے اجزا ہوتے ہیں پس ضواء ان کی سطحوں پر واقع ہوتی ہی اور بعض کا عکس بعض پر پڑتا ہی پس سپیدی کا تخیل ہوتا ہے حالانکہ سپیدی نہیں ہی



اسکی تمثیل و مخون نے اس شیشہ سے دی ہو جو کٹا ہوا ہو کیونکہ وہ قبل  
 لکھنے کے سپید نہ تھا اور جب وہ کوٹ ڈالا گیا تو سفید ہو گیا کہا گیا ہے کہ غلطی ہو  
 کیونکہ ہم سفیدی کا حس بغیر اس بات کے کرتے ہیں کہ ہوا کی مخالفت اجسام  
 شفاف سے ہو کیونکہ انڈا قبل اسکے کہ اسکا چھلکا اوتا روڈا لا جائے شفاف ہو  
 حالانکہ ہوا اس سے بھی ملتی ہو مگر کچھ بھی بیاض محسوس نہیں ہوتی پھر اس کے  
 چھیلنے کے بعد ہوا اس سے نکل جاتی ہو اور وہ کثیف ہو جاتا ہے اور  
 اوسین سفیدی محسوس ہوتی ہو اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جس وقت اسکا  
 پوست نکالا جاتا ہو اس کے گرد ہوا کے اجزاء رہتے ہیں جو اس سے ملتے ہیں  
 اسوجہ سے اوسین سفیدی رہتی ہو اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ اگر سفیدی کسی  
 ہوتی تو بعد پوست کی جدائی کے سفیدی کم ہو جاتی کیونکہ ہوا کے اجزاء  
 میں تخیل ہوتا ہو حالانکہ امر بالعکس ہو۔

### بحث روشنی

روشنی حس ابصر سے محسوس ہو پس وہ محتاج تعریف نہیں ہو روشنی کی  
 حقیقت میں ایک جماعت کا یہ قول ہو کہ روشنی ایک جسم ہو جو اجسام سے  
 جدا ہوتی ہو اور متحرک ہوتی ہو جیسے وہ ضو جو کو اکتب سے پیدا ہوتی ہے  
 کہا گیا ہو کہ یہ خطا ہی کیونکہ اگر ضرر جسم ہوتی تو یا محسوس ہوتی یا غیر محسوس ہوتی  
 امر ثانی باطل ہو کیونکہ ضور یقیناً محسوس ہو اور اسی طرح اول بھی باطل ہو

کیونکہ اس وقت میں واجب ہو کہ اوس چیز کو چھپائے جو اوس کے تحت میں ہو پس زیادہ ضرور زیادہ پوشیدگی کی باعث ہوتی حالانکہ امر بالعکس ہے۔  
 متکلیف اور حکماء میں اس بات میں اختلاف ہو کہ ضرور بشرط وجود رنگ سے یا رنگ کے دکھائی دینے کی شرط ہو متکلیف امر ثانی کے قائل ہیں اور شیخ ابو علی سینا نے امر اول کو اختیار کیا ہو شیخ نے اپنے مختار پر یہ محبت پیش کی ہو کہ ہم رنگ کا تاریکی میں حس نہیں کرتے پس یہ حس نہ کرنا یا اس سبب سے ہو کہ الوان کا وجود ہی نہیں ہو پس مطلوب حاصل ہو یا یہ کہ تاریکی احساس کی مانع ہوتی ہو اور یہ امر دو وجوہ سے باطل ہو۔ اول یہ کہ تاریکی ضوئے کے نہونے کا نام ہو اور جو شیء معدوم ہو وہ مانع نہیں ہو سکتی۔ دوسرے یہ کہ اگر تاریکی مانع ہوتی تو چاروں طرف کہ جو شخص آگ سے دور ہو وہ اوس شخص کو جو آگ سے قریب ہو نہ دیکھتا حالانکہ ایسا نہیں ہو۔ جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہو کہ یہ امر کیون جائز نہیں ہو کہ ضرور الوان کے دکھائی دینے کی شرط ہو پس وہ الوان اس سبب سے کہ ضرور جو اوس کی شرط ہی نہیں پائی جاتی اسلئے وہ نہیں دکھائی دیتی ہو نہ اس سبب سے کہ ظلمت کو ہم مانع قرار دیں اور اوس شخص نے جو آگ سے دور ہو مگر اند میری میں بیٹھا ہو اوس شخص کو جو آگ سے قریب ہو اسلئے دیکھا کہ دیکھنے کی بشرط موجود ہو اور وہ دیکھنے کی شرط ضرور کا اوس شخص پر واقع ہونا ہے جو آگ کے قریب ہو۔

## بحث ظلمت

ظلمت کے بارہ میں اشاعرہ کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ وہ ایک وجودی صفت ہی حالانکہ یہ خطا ہی کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ جو شخص تاریکی میں بیٹھا ہو وہ اس شخص کو نہ دیکھے جو روشنی میں بیٹھا ہوا ہے اس لیے کہ ظلمت ان دونوں کے درمیان میں مائل ہو گے۔ کہا گیا ہے کہ امر حق یہ ہے کہ ظلمت عدم ضور کا نام ہے مگر مطلقاً نہیں بلکہ عدم ضور اس شے سے ہے جو جسکی شان سے روشن ہونا ہو اس تعریف سے موجبات فلاح ہو گئے کیونکہ انکی شان سے تاریک ہونا نہیں ہے پس بنا بر قول اہل کے ان دونوں میں تقابل تضاد ہوگا اور بنا بر مذہب ثانی کے عدم و ملکہ کا تقابل ہوگا کیونکہ تاریکی عدم روشنی ہی۔

## بحث ذائقہ

ذائقہ کیفیت مزاجی کا نام ہے اور اسکے لئے کوئی ایسا جسم ضروری ہے جو اسے قبول کرے اور وہ جسم یا لطیف ہے یا کثیف ہے یا نہ لطیف ہے نہ کثیف ہے بلکہ اعتدال کی حالت میں ہے اور او میں جو شے اثر کرتی ہوگی وہ برودت ہوگی یا حرارت ہوگی یا وہ کثیف ہوگی جو حرارت و برودت کے بین میں ہوگی اس طرح تین حالتوں کی تین تین حالتیں باعتبار انکی فاعل کے ہیں پس ضربے سے نو قسمیں حاصل ہوئیں۔ تین قسمیں

حرارت کے لیے ہیں اگر حرارت نے لطیف میں اپنا فعل کیا تو تیزی حاصل ہوگی اور اگر اوس نے اپنا فعل کثیف میں کیا تو لمبی حاصل ہوگی اور اگر اوس نے اپنا فعل معتدل میں کیا تو کمینی حاصل ہوگی۔ اور برودت کے لیے بھی تین حالتیں ہیں اگر اوس نے کثیف میں اپنا فعل کیا تو کھٹاس حاصل ہوگی اور اگر لطیف میں اپنا فعل کیا تو سیٹھاپن حاصل ہوگا۔ اور اگر معتدل میں اپنا اثر کیا تو کھچاپن حاصل ہوگا۔ اور کیفیت متوسطہ اگر فاعل ہوگی تو اس کے لیے تین حالتیں ہیں اگر اوس نے لطیف میں اپنا اثر کیا تو چکناٹی حاصل ہوگی۔ اور اگر کثیف میں اوس نے اپنا اثر کیا تو طوات حاصل ہوگی اور اگر معتدل میں وہ اپنی تاثیر کرے گی تو پھیکا بن حاصل ہوگا اور پھیکا بن دو معنوں میں مشترک ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے غیر ہیں ایک اوس چیز پر اوسکا اطلاق ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا مزہ ہی نہ ہو دوسرے اوس شے پر بھی اوسکا اطلاق ہوتا ہے جسکا دراصل کچھ مزہ تو ہو لیکن اس سے کہ کثافت اوسکی زیادہ ہے کوئی شے جدا ہو کر زبان سے مخلوط نہیں ہوتی لہذا اوسکا ذائقہ محسوس نہیں ہوتا جیسے تانبا کہ اوس سے کوئی شے ایسی جدا نہیں ہوتی جسے زبان محسوس کرے دوسرے وہ شے جسکا دراصل کچھ مزہ ہو اور اوسکی لطافت کی وجہ سے اوسکا مزہ پھیکا محسوس ہوتا ہے یہ دو کے معنی تفاوت مزہ میں شمار کیے گئے ہیں نہ معنی اول کیونکہ وہ عدم ہی اور طعم موجود ہی پس طعم میں اوسکا شمار نہ ہوگا طعم کا انحصار جیسا کہ کہا گیا ہے

ان نو قسوم میں یقینی نہیں ہو کیونکہ کسی برہان نے حصر پر دلالت نہیں کی اور ایسے طعم بھی پائے جاتے ہیں جو ان نو میں داخل نہیں ہیں اور جو لوگ حصر کی جانب مائل ہیں ان کے بیان میں نقص موجود ہی کیونکہ کافور باوصفہ اس بات کو کہ بارہوی پھر بھی تلخ ہی اور شہد شیرین ہی باوصفہ اسکے کہ وہ گرم ہی اور زیت میں چکنائی ہی باوصفہ اسکے کہ وہ گرم ہی اور بھی اسی طرح سے بہت سی چیزیں ہیں پھر وہ لوگ جو انحصار کے قائل ہیں ان میں سے بعض نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ پانچ اونچے سے بسیط ہیں اور وہ شیرینی اور کٹائی اور تلخی اور نکینگی اور تیزی ہی اور باقی انہیں سے مرکب میں پھر جسم لمبا طعم یا ایک صفت سے متصف ہوگا یا دو صفتوں سے متصف ہوگا جس طرح تلخی اور قبض رست میں پائے جاتے ہیں یا تین طعم اوس میں پائے جاتے ہوں جس طرح تیزی اور تلخی اور قبض بیگن میں پایا جاتا ہے جب درخت اوسکا پڑا ہوا ہو جائے۔

### بحث روائج

اعراض عامہ سے راکھ ہیں اور وہ ایسی کیفیتیں ہیں جنکا ادراک سونگھو سی ہوتا ہے راکھ بہت سی چیزوں کے لیے جنس ہو مگر ان نوعوں کا کوئی مخصوص نام نہیں کیونکہ یہ امر واجب نہیں کہ ہر معنی کے مقابل میں لفظ وضع کی جائے اور اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے کہ الفاظ غیر متناہی ہوں

کیونکہ معانی غیر متناہی ہیں بلکہ وضع اور معانی کے لئے ضرور ہے جنکی طرف کثرت سے احتیاج ہوتی ہو اور اس محل میں وہ نوعین چہرہ و ہون سے سمجھ میں آتی ہیں۔

اول باعتبار موافقت مزاج و مخالفت مزاج پس وہ راکھ جو موافق مزاج نہ ہوں اوںکو بدبو کہتے ہیں اور جو موافق مزاج ہوں اوںکو خوشبو کہتے ہیں اور یہ موافقت و ناموافقت دونوں امراضانی ہیں کیونکہ نسبت کسی شخص کے کوئی شے خوش راکھ ہوتی ہو اور کسی شخص کی نسبت خوشبو نہیں ہوتی دوسرے باعتبار ذائقہ کے بھی امتیاز حاصل ہوتا ہو کیونکہ بعض راکھ ایسے مٹتے ہیں کہ اوںکے لئے طعم شیرین حاصل ہوتا ہو تو اسے راکھ شیرین کہتے ہیں یا طعم مامض حاصل ہوتا ہو تو اسے راکھ مامضہ کہتے ہیں۔

تیسرے اس سبب سے بھی امتیاز ہوتا ہو کہ اوںکی اصناف و نسبت اس کے محل کی طرف کی جاتی ہو جیسے کہا جاتا ہو کہ راکھ مشک یا راکھ کافور اور اسوقت میں وضع لفظ کی حاجت نہیں ہوتی اور اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ راکھ کیونکر قوت شامہ تک پہنچتی ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہو کہ صاحب راکھ سے چند اجزاء جدا ہوتے ہیں اور اسے وہ ہوا مخلوط ہو جاتی ہو جو قوت شامہ تک جاتی ہو جیسا بخورات میں ہوتا ہو اس قول میں یہ نظر کی گئی ہو کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ امر لازم آتا کہ وہ جسم جو صاحب راکھ ہو وہ کبھی

معدوم ہو جائے کیونکہ جب اس کے چھوٹے چھوٹے اجزاء جدا ہوتے رہتے ہیں تو ضرور یہ کہ اس کے اجزاء رفتہ رفتہ کبھی تمام ہو جائیں پس جسم بھی معدوم ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ ہوا جو صاحب راحۃ اور شامہ کے درمیان میں ہی وہ صاحب راحۃ کی کیفیت کا اثر قبول کرتی ہو جس طرح مشک وغیرہ میں ہوتا ہی کیونکہ وہ ہوا جو صاحب راحۃ کا احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہی وہ اپنی لطافت کی وجہ سے اسکی کیفیت سے متکیف ہوتی ہی پھر اس ہوا سے دوسری ہوا متکیف ہوتی ہی ہوا اس کے قریب ہوتی ہی اسی طرح ہوائیں یکی بعد دیگرے متکیف ہوتی جاتی ہیں یہاں تک کہ شامہ کو ادراک و سکا ہوتا ہی اور اسی طرح کلام بخورات میں ہر ایک اوسمین اجزاء جدا ہوتے جاتے ہیں کیونکہ ان کے جسم فنا ہو جاتے ہیں۔

### بحث حرارت و برودت

یہ دونوں کیفیتیں محسوسات میں بہت ظہور کے ساتھ پائی جاتی ہیں پس ان دونوں کی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ جو جس سے معلوم ہوتا ہی وہ کہیں اس سے زیادہ ہی جو تعریف سے سمجھ میں آتا ہی حرارت و برودت میں تعادل تضاد ہی کیونکہ تعریف تضاد و ان دونوں صادقاتی ہی کیونکہ تضاد مشہوری ہی یا حقیقی ہی اور وہ دونوں اوسمین پائے جاتے ہیں مشہورے تو اسوجہ سے پایا جاتا ہی کہ دونوں ایک محل میں نہیں پائے جاتے۔

اور حقیقی اسلئے ہے کہ وہ دونوں محل واحد میں مجتمع نہیں ہوتے اور ان دونوں میں حد درجہ کا بعد بھی ہو اور بعضوں نے کہا ہے کہ ان دونوں میں تقابل عدم و ملکہ ہو اور یہ اوس شخص کی رائے ہو جو برودت کو عدم حرارت کہتا ہو اور یہ غلطی ہو کیونکہ برودت حس سے معلوم ہوتی ہو اور جوشے حس سے معلوم ہو وہ معدوم نہیں ہو سکتی حرارت اور برودت دونوں کے لیے کچھ خاص خاص علم میں حرارت کا ایک حکم یہ ہو کہ وہ متشاکل اور ایک طرح کی چیزوں کو جمع کرتی ہو اور مختلف چیزوں کو پرانگندہ کر دیتی ہو کیونکہ اوسکا فعل یہ ہو کہ وہ ایک ایسی لطافت بسکی اور اوپر کی جانب میل پیدا کرتی ہو جو لطافت اوسکے لیے پہلی حالت سے زیادہ ہو پھر اوس سے زیادہ لطیف کرے گی یہاں تک کہ تحلیل کرے گی مثلاً حرارت جب اوس جسم پر وارد ہو جسکا باہمی التیام شدید نہ ہو جیسے حیوان کا بدن ہو پس وہ اوسکے اجزاء کی پہلے تفریق کرے گی پھر اوندکو تحلیل کرے گی اور جب جسم اس طرح کا ہوگا کہ اوسکا التیام شدید ہوگا پس یہاں لطافت اور کثافت قریب اعتدال ہوگی کیونکہ اوسکے اجزاء میں باہمی تلازم اور تجاذب ہوگا جیسا کہ طلاء و نقرہ میں ہوتا ہو تو ایسے جسم کو وہ پگھلا کے فنا کر دے گی اور یہ بات ہوگی کہ کثافت اور لطافت میں سے کوئی ایک غالب ہوگا پس اگر کثافت غالب ہوگی مگر نہ حد سے زیادہ تو حرارت نرمی پیدا کر دے گی جس طرح لوہے میں ہوتا ہو اور اگر لطافت غالب ہوگی تو اگر حرارت



قوی ہوگی تو اوڑا دیگی لیکن ہر دوسٹ کا حکم پر خلاف اسکے ہی حرارت بہت سی  
نوعون کی جنس ہو بعض اون نوعون میں سے وہ حرارت ہو جو آگ سے  
محسوس ہوتی ہو اور بعض اون میں سے حرارت غریزی ہو جو زندگی کی  
شرط ہو اور اسکے مناسب ہو حرارت غریزی کی ماہیت میں اختلاف ہو  
بعض نے کہا ہے کہ وہ حرارت محسوس ہو اور وہ ایسا ناری جزو ہے جو بدن  
حیوان میں بعد طبع کے اعتدال تک پہنچ گئی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ  
وہ حرارت غیر محسوس ہو کیونکہ حرارت محسوس ضد حیات ہی اور حرارت  
غریزی شرط حیات ہو اور مناسب اسکے ہی۔ بعض انواع حرارت میں سے  
وہ حرارت بھی ہے جو ستاروں سے پیدا ہوتی ہے جیسے آفتاب کی حرارت  
اور بعض انواع حرارت سے وہ حرارت ہے جو ملاقات دوس بدن حیوان سے  
کسی محل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور بعض انواع حرارت میں سے وہ  
حرارت ہے جو حرکت سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اون میں سے وہ حرارت  
بھی ہے جو بخار سے پیدا ہوتی ہے۔ اور بعض اون میں سے وہ حرارت ہے  
جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہے۔

### بحث رطوبت و یسوت

یہ دونوں کیفیتیں بھی حاسۃ لمس سے محسوس ہوتی ہیں پس محتاج تعریف  
نہیں ہیں۔ غنچ بر علی سینا نے رطوبت کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ ایک کیفیت ہے

جو سہولت سے شکل کو قبول کر لیتی ہے جس طرح پانی کہ اگر وہ کسی مربع  
 ظرف میں رکھ دیا جائے تو آسانی سے وہ بھی مربع ہو جاتا ہے پھر اگر ہم اسی  
 کسی مثلث ظرف میں رکھ دیں تو وہ سہولت سے مثلث ہو جاتا ہے -  
 اور یہ سہولت وہ کیفیت ہے جو شکل کو شکل سے قبول کرتی ہے جس طرح  
 پتھر اگر ہم اسے چاہیں کہ وہ مثلث ہو جائے تو وقت سے خالی نہ ہوگا  
 اور اسی طرح اگر ہم کوئی دوسری شکل چاہیں - اس تعریف میں یہ نظر  
 کی گئی ہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ یہ سہولت کی وجہ سے پتھر شکل سے  
 شکل کو قبول کرتا ہے کیونکہ اجسام بسیطہ میں سے ایسی چیزیں بھی ہیں  
 جو بہت سہولت سے شکل قبول کر لیتی ہیں اگرچہ وہ یا بس ہیں جیسے  
 آگ ہے - اور بعضوں نے رطوبت و یہوست کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو مقتنی  
 سہولت اتصال ہے وہ رطوبت ہے اور جو مقتنی سہولت انفصال ہے وہ یہوست

### بحث آواز

اعراض میں ایک آواز بھی ہے جو سماعت سے محسوس ہوتی ہے اور جب  
 سماعت سے وہ محسوس ہے تو اسکو ہر شخص جانتا ہے پس اس کے تعریف کی  
 احتیاج نہیں ہے حقیقت اسکی یہ ہے کہ ہوا کے متوج کے سبب سے اجزاء  
 ٹکراتے ہیں اور ایک دوسرے سے سختی سے جدا ہوتے ہیں - صورت اسکی  
 یہ ہے کہ جب دو جسم جو باہم نزدیک ہوں اور ٹکرا کھائیں تو وہ ہوا جو میان میں ہے

وہ نکل جاتی ہو اور یہ ہوا دوسری ہوا سے نکلے لکھاتی ہو اور دوسری  
ہوا تیسری ہوا سے نکلے لکھاتی ہو اسی طرح یہ سلسلہ جاتا ہی میانشائے صانع تک  
پہنچتا ہو اور اسکو قوت سامعہ اور اک کر لیتی ہو۔ اور توجہ ہو اکی مثال وہ  
تموج ہو جو پانی میں اوسوت پیدا ہوتا ہو جب پتھر یا کوئی گران چیز  
اوس میں گرتی ہو پس سب قریب اس شماع کا توجہ ہو اور سب بعید ٹکرانا  
اور اجزا کا سختی سے جدا ہونا ہو اسی طرح وہ آواز ہو جو دوسری ہو کے  
مسنائی دیتی ہو کیونکہ یہ تموج ایک سخت یا چکنے جسم تک پہنچتا ہے اور یہ ہوا  
اوس شکل پر جس شکل پر ہو تیجھے ہلتی ہو پس اسکو سامعہ یافتہ کرتی ہو اور جب  
تموج معدوم ہو جاتا ہو تو آواز معدوم ہو جاتی ہو اور یہ اسکا عدم علت کی  
عدم کے وجہ سے ہو نہ اس سبب سے کہ اوسکی ذات عدم کو چاہتی ہو کیونکہ  
اگر ذات اس کے عدم کی مقتضی ہوتی تو آواز کا وجود ممتنع ہوتا۔ متکلیفین  
اور حکما نے حرف میں اختلاف کیا ہو متکلیفین نے عرض کا قیام عرض سے  
منع کیا ہو اسلئے اوٹھون نے اسبات سے بھی انکار کیا ہو کہ حرف آواز  
کے لئے ایک ہیئت ہو جو اسکو عارض ہوتی ہو بلکہ اوٹھون نے حرف کو  
آواز کی جنس سے قرار دیا ہو اور اوس کی قسم قرار دی ہو اور حکما نے  
صانع کا مین ایک جہاں کو نہ مانا ہے ایسا منطلق ہو جیسا کہ شیخ کو نہیں ہے کیونکہ یہی چھا ایسا

چونکہ عرض کے قیام کو عرض سے جائز جانا ہی لہذا اسکی تعریف او مخون نے یہ کی ہے کہ وہ ہیئت ہی جو آواز کے لیے عارض ہوتی ہے اور اس کے سبب سے آواز دوسری آواز سے ممتاز ہوتی ہے اس امر کا بیان کہ حرف ہیئت ہی یہ ہے کہ وہ ہوا جو قلب کی راحت دینے کے لیے داخل قلب ہوتی ہے قبل اسکے کہ وہ داخل قلب ہو یہ مین داخل ہوتی ہے تاکہ اوس میں اعتدال پیدا کر کے قلب کے مزاج سے قریب ہوا اسکے بعد وہ قلب میں داخل ہوتی ہے تو حرارت قلب کا احساس کرتی ہے پس قلب اسکو دفع کرتا ہے تاکہ دوسری ہوا اوس میں داخل ہو پھر وہ ہوا یہ مین داخل ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی اوس ہو کہ دفع کرتا ہے اس لیے کہ اوس میں دوسری ہوا آتی ہے اور جو ہوا خارج ہوتی ہے وہ گلے سے خارج ہو کر ہرگز فی ہوا سے ٹکراتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے اور اس کے لیے ایک ہیئت مطابق ارادہ انسان طاری ہوتی ہے جس کا نام حرف ہے۔

### بحث اعتماد

علماء اعتماد کا نام میل رکھتے ہیں اور ثبوت اس کا ظاہر ہی مثلاً شکستین ہوا بھری ہوئی ہو جب وہ پانی میں ڈال دی جائے تو یہ امر محسوس ہوگا کہ وہ مشک پانی سے اوپر کی طرف آنا چاہتی ہے اور پھر اگر ہوا میں چھوڑ دیا جائے تو وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہے اور یہ بدافت غیر حرکت ہے

لیونکہ حرکت فنا ہوتی ہو اور مدافعت باقی رہتی ہو اور غیر طبیعت ہو کیونکہ طبیعت  
 مدافعت کے قبل موجود تھی اسکی تعریف یہ کی گئی ہو کہ وہ ایک کیفیت ہو  
 جو اسبات کی مقتضی ہو کہ جسم کسی جہت میں جہاں سے حاصل ہو پھر یہ حاصل ہونا  
 مقتضای طبع کے جہت سے ہو جس طرح پانی میں ایک مشک ڈالی جائے  
 جس میں ہوا بھری ہو اور پتھر ہو این اور یا قاسم کی جہت سے ہو جس طرح وہ پتھر  
 جسکو کسی نے ہوا میں بلندی کی جانب پھینکا ہو اور یا ارادہ کی جہت سے ہو  
 جس طرح حیوانوں کی حرکت ہو پھر میل لازم اور مجتلب { یعنی پھینچ کے لایا گیا }  
 کی جانب منقسم ہوتا ہو۔ لازم وہ ہو جو طبعی ہو جس طرح پتھر کا ثقل اور پانی کے  
 سنگینی اسفل کی جانب نے کی مقتضی ہو اور آگ کی سبکی اوپر کی جانب حرکت کی  
 مقتضی ہو اور مجتلب یا قسمر ہوتا ہو یا ارادی ہوتا ہو۔ اور انواع اعتماد پھر میں  
 جس طرح جہتین چہرہ میں اسی کی موافقت سے یہ بھی اسی کے ہم عدد ہیں کیونکہ  
 جسم کے لیے تین بُعد ہیں طول و عرض و عمق اور ہر ایک کے لیے دو طرفین ہیں  
 اور دو کو جب تین میں ضرب دینگے تو حاصل ضرب چہرہ ہونگے اور وہ فوق  
 اور تحت و یمن و یسار و خلف و قدّام ہیں ان قسموں میں سے طبعی  
 صرف تحت و فوق ہیں اور باقی غیر طبعی ہیں۔ اور اعتماد بھی چہرہ قسموں میں  
 منقسم ہوتا ہو میل فوقی اور میل تحتی طبعی ہیں اور باقی غیر طبعی ہیں کیونکہ  
 جسم جب اپنے چیز میں حاصل ہوگا تو ساکن ہوگا اور اگر اوس میں میل ہوگا تو

نہ ساکن ہوگا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہم اس بات کو اعتقاد طبعی میں منع کرتے ہیں کیونکہ جائز ہی کہ سکون کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہو نہ اس سبب سے کہ اوس میں میل نہیں ہو۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاوے گا کہ جسم اگر اپنے جیز میں پہنچ جاوے گا جو اس کے لیے طبعی ہو تو اوس میں میل غیر کی طرف نہ ہوگا والا یہ بات لازم آوے گی کہ کوئی شے جسکے بالطبع طالب ہو اوس سے اپنی طبیعت سے ہار بھی ہو اور اسکا محال ہونا بدیہی ہو اور اگر جسم اپنے جیز کی طرف مائل ہوگا حالانکہ وہ جیز میں موجود ہی تو یہ تحصیل حاصل ہو اور وہ بھی محال ہی۔

### بحث تالیف

تالیف وہ عرض ہے جو دو محمول سے مخصوص ہو اور جبکا اقتضایہ ہو کہ اجزاء کے جدا ہونے میں دشواری ہو یا سہولت ہو ابوہاشم اور شیخ ابو جعفر طوسی نے اسکو ثابت کیا ہے کیونکہ بعض اجسام ایسے ہیں جنکے اجزاء کا جدا ہونا موجب صعوبت ہی جیسے لوہا ہے اور بعض ایسے ہیں کہ جنکی جدائی سہل ہی جیسے پانی یا تیل کیونکہ اگر اسکا اتصاف ایسی عرض سے نہوتا جو صعوبت کا متقاضی رہے تو یہ جسم اپنے غیر کے بہ نسبت اس صفت کے ساتھ اولیٰ نہ ہوتا۔

### بحث عرض واحد و محمولین

محققین نے وجود عرض واحد کو دو محمولین میں محال جانا ہے جس طرح جسم واحد کا وجود و محمولین میں محال ہے اور حکماء نے اس طرح جائز جانا ہے کہ ایک عرض

ایک نعل بین سبیل تقسیم موجود ہو سکتا ہی جیسے وہ وحدت جو عشرہ سے قائم ہی  
اور وہ تربیع جو اضلاع اربعہ سے قائم ہے جو سطح سے محیط ہی اور مثل دس  
حیات کے جو جسم سے قائم ہی حالانکہ وہ جسم اعضاء مختلفہ سے منقسم ہو اور  
کہا گیا ہو کہ یہ عرض واحد ہی جو نعل واحد سے قائم ہی مگر وہ منقسم ہی۔

### بحث بقا و جوہر

مجتہدین کا مذہب یہ ہو کہ جو اہر باقی ہیں کیونکہ اونکا عدم نہ تو اونکی ذات  
کی وجہ سے ہو گا اسلیئے کہ اگر ذات کی وجہ سے اونکا عدم ہوتا تو لازم آتا کہ  
جو اہر ممتنع ہوتے اور جب ممتنع ہوتے تو پائے نہ جاتے حالانکہ وہ موجود ہیں  
اور نہ اونکا عدم فاعل کی وجہ سے ہو کیونکہ فاعل کی شان سے یہ ہو  
کہ وہ تاثیر کرے نہ یہ کہ تاثیر نہ کرے اور اس سبب سے بھی اونکا عدم نہیں ہو  
کہ اونکا کوئی موثر نہیں ہو کیونکہ جو باقی ہی اوسکو فاعل کی ضرورت نہیں  
اور نہ عدم اونکا انتفاء بشرط کے سبب سے ہو کیونکہ شرط و محال سے خالی نہیں ہو  
یا جوہر ہوگی یا عرض ہوگی اگر شرط جوہر ہوگی تو ترجیح بلا مرجع لازم  
آویگی کیونکہ جوہر جوہریت میں سب برابر ہیں پھر ایک کو دوسرے  
کی طرف احتیاج کی کوئی وجہ نہیں ہی اور اگر شرط عرض ہوگی تو دور لازم  
آویگا کیونکہ عرض جوہر کے وجود سے مشروط ہی پس اگر عرض شرط ہو تو  
دور لازم آویگا پس اب بھی امر باقی رہا کہ جو اہر کا عدم ضد کے طاری

ہونے سے ہوتا ہے اور یہ ضد وہ عرض ہے جسکو فنا کہتے ہیں جسوقت خدا اوست  
 پیدا کر دیتا ہے جو اہر معدوم ہو جاتی ہیں اور فنا کوئی امر باقی نہیں الا وہ بھی  
 محتاج کسی طریقان ضد کا ہو پھر اسی طرح اس کے ضد میں کلام ہو گا یہاں تک  
 کہ یہ سلسلہ تسلسل کا مستلزم ہو گا اور وہ محال ہے اور یہ کسی محل میں بھی نہیں  
 کیونکہ ضد اپنی کسی ضد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی پھر تجا یسین میں اختلاف  
 ہوا ہے ابو علی نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ جتنے عدد جو اہر کے ہونگے اتنی  
 تعداد فنا کی بھی ہوگی اور ابوباشم نے کہا ہے کہ فنا واحد سب جو اہر کے معدوم  
 کرنے کے لیے کافی ہے واضح ہو کہ یہ مقدمات مذکورہ سب کے سب ممنوع ہیں اولاً  
 اسوجہ سے کہ ممکن ہے کہ عدم جو اہر کا فاعل ہی کی طرف مستند ہو جس طرح ایجاد  
 فاعل کی طرف مستند ہے اسی طرح اعدام بھی مستند ہو۔ دوسرے اس  
 سبب سے کہ یہ بدیسی ہے کہ ایسے عرض کا وجود ہی ناممکن ہے جو کسی محل میں نہ ہو  
 تیسرے اس جہت سے کہ فنا کا عدم آن ثانی بین اگر کسی ضد کی وجہ سے ہو ہے  
 تو تسلسل لازم آویگا جیسا کہ اوسکی تقریر کی طرف سابق میں اشارہ ہوا ہے  
 اور اگر اوسکی ذات خود موجب عدم ہو تو متنتع ہوگی پھر اسوقت میں اسکا  
 وجود کمان ممکن ہے۔ چوتھے اس لیے کہ دونوں کا ضد ہونا مسلم ہے تو حکم دونوں کا  
 مساوی ہو گا اور کسی کو اولویت نہ ہوگی پس ایک دوسرے کی مانع ہوگی  
 ورنہ وہ ضدین ہونگے۔



## بحث حیات

حیات وہ عرض ہی جو ایسے جسم میں حلول کرتا ہے جو خاص ترکیبے بعد تاخیر اور تاثر اجزاء کی بنا ہے۔ اور اس کے احکام سے یہ ہی کہ حس و حرکت اور علم و قدرت اس کے سبب سے صحیح ہو اس مقام پر کئی فائدہ ہیں اور ادن کا ذکر مناسب ہو۔

فائدہ اول یہ ہے کہ بعض متقدمین نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ حیات اعتدال مزاج کا نام ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ حیات قوت حس و حرکت سے ایک تعبیر ہے۔ حکیم نصیر الدین محقق طوسی نے کہا ہے کہ یہ نقل جو متقدمین نے حیات کے بارہ میں کی گئی ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اعتدال مزاج عین حیات نہیں ہے بلکہ شرط حیات ہے اور جو شے کسی شے سے مشروط ہوتی ہے وہ مشروط کی غیر ہوتی ہے اسی طرح قول ثانی میں بھی کلام ہے کیونکہ قوت حس و حرکت حیات معتدل کے آثار میں سے ایک اثر ہے پس یہ وجود قوت حیات سے متاخر ہوگی اور جو شے متاخر ہوگی وہ شے متقدم کی عین نہیں ہو سکتی۔ محقق نے حیات کی تعریف یہ کی ہے کہ حیات وہ صفت ہے جو جس و حرکت کی مقتضی ہے اور اعتدال مزاج سے مشروط ہے مگر یہ صفت ہماری حیات کی ہے حیات جناب باری عز اسمہ کی ہماری حیات کی قسم سے نہیں ہے کیونکہ اس میں مزاج کا پایا جانا محال ہے اور اسی طرح حس و حرکت کا پایا جانا بھی

اوس میں ناممکن ہو اور اعتدال مزاج سے یہ مقصود ہو کہ کسی موضوع کے لئے ایسا مزاج ہو جو اسکی نفع کے لئے شایان ہو۔

**فائدہ دوسرا** یہ ہے کہ متکلیفین نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ حیات موجود ہو اور قدرت و علم پر زائد ہو وہ استدلال یہ ہو کہ اگر ذات ایسے امر سے متصف نہ ہو جو اس بات کو چاہتا ہو کہ علم و قدرت اوسکے لئے صحیح ہو تو یہ ذات جمادات سے اس صحت علم و قدرت کی بہ نسبت اولیٰ نہوگی کیونکہ جتنے جسم ہیں جسیت میں سب مشترک ہیں اور اسی طرح ترکیب میں بھی اشتراک ہو پس وہ صفت جو صحت علم و قدرت کے تصحیح کرتی ہو حیات ہو۔ **فائدہ تیسرا** یہ ہے کہ اہل مرین اختلاف ہو کہ حیات جسم کے وجود سے مشروط ہو یا نہیں حکماء و محققین اور معتزلہ نے یہ مسلک اختیار کیا ہو کہ جسم کا وجود حیات کے لئے ضروری ہو کیونکہ اعتدال مزاج حیات کی شرط ہو اور یہ بھی پایا جاوے گا جب عناصر سے جسم مرکب موجود ہو۔ اور انشاءً اس بات کے قائل ہیں کہ حیات جسم سے مشروط نہیں ہے اور بخون نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ حیات جو ہر فرد سے قائم ہو۔

**فائدہ چوتھا** یہ ہے کہ حیات روح کی محتاج ہو اور یہ امر ظاہر ہے۔ حکماء نے روح طبعی کی تفسیر کی ہو کہ ارواح اجسام لطیفہ ہیں جو اخلاط بخاریہ سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کو نین سرایت کرتے ہیں جو دل سے

پیدا ہوئی ہیں انھیں رگون کا نام شراین ہے۔ اور بعض معتزلہ نے روح کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ ہوائے رقیق ہے جو ایک قسم کی بروہت کے ساتھ مخصوص ہے اور جہاں سانسین آتی جاتی ہیں وہیں وہ بھی آتے جاتے ہے۔

ابو اسلم نے حیات کی احتیاج روح کی طرف اس طرح ثابت کی ہے کہ اگر روح نہ ہو تو نفس پر موت کا طاری ہونا ممنوع ہو۔

اور اکثر معتزلہ نے اس بات کی شرط کی ہے کہ حیات کے لیے روح مع رطوبت ضروری ہے جیسے خون اور اسی سبب سے جب خون نکل جاتا ہے تو حیوان فوراً مر جاتا ہے اور بعض حکماء نے حیات کے لیے ایک قسم کی حرارت شرط جانی ہے۔

پانچواں فائدہ یہ ہے کہ محققین کا مسلک یہ ہے کہ موت اور حیات میں جو تقابل پایا جاتا ہے وہ تقابل عدم و ملکہ ہے اور بخون نے موت کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ عدم حیات کا نام ہے جو ایسے محل میں ہو جو حیات سے متصف تھا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ موت عدم حیات، اوس شے سے ہے جسکی شان سے یہ امر ہو کہ وہ زندہ ہو پس نطفہ بنا بر تعریف ثانی کے میت قرار پایوگا اور ابو علی جبائی اور ابو احسن کبھی کا یہ مذہب ہے کہ موت اور حیات دونوں ضد ہیں اولں دونوں نے موت کو بھی صفت وجود کہا قرار دیا ہے اور کا استدلال اس میں اوسل یہ ہے کہ جسمین باری تعالیٰ نے

فرمایا ہو اَلَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ کیونکہ خلق اس بات کو چاہتی ہو کہ ایجا دہو اور یہ استدلال ضعیف ہو کیونکہ لغت میں خلق کے معنے تقدیر کے ہیں اور تقدیر جس طرح وجودی کے لئے ہوتی ہو اسی طرح عدمی کے لئے بھی ہوتی ہو۔

### بحث قدرت

قدرت بھی ایک عرض ہو اس مبحث میں کئی مسئلہ ہیں۔  
**اول** یہ کہ قدرت ایک ایسی صفت ہو جسکے اعتبار سے حیوان داعی کے تبعیت کی وجہ سے جب چاہے کسی فعل کو عمل میں لائے اور داعی کے نہ ہونے کے سبب سے جب چاہے ترک کرے۔

ثبوت قدرت پر دلیل یہ ہو کہ جتنے جسم ہیں وہ سبب جسمیت میں متفق ہیں اور وہ افعال جو اون سے صادر ہوتے ہیں ان میں مختلف ہیں اور ممیز بھی صفت قدرت ہو کیونکہ اس شخص کی حرکت میں جو قدرت لکھا ہو اور اس شخص کی حرکت میں جو قدرت نہیں لکھا ہو یہی فرق ہو مثلاً ہم جانتے ہیں کہ عرشہ کی حرکت انسان کا اختیاری فعل نہیں ہو کیونکہ اسکو انسان اپنے اختیار سے ترک نہیں کر سکتا ہو اور اپنے ارادہ سے جو اپنے کسی عضو کو حرکت دیتا ہو اسکو ترک کر سکتا ہے اسی طرح بلندی پر سے گر پڑنے میں اور اپنے ارادہ سے اتر آنے میں فرق ہو اور فعل قدرت

اور طبیعت موثر کے اثر میں یہ فرق ہو کہ صاحب قدرت کو شعور اپنے فعل کا  
 ہوتا ہو اور طبیعت موثر کو اپنے اثر کا شعور نہیں ہوتا ہو اور قادر اور موجب  
 میں یہ فرق ہو کہ قادر اپنے فعل کے ترک سے مجبور نہیں ہوتا اور موجب  
 اپنے فعل پر مجبور ہوتا ہے مثلاً انسان حرکت پر قادر ہے چاہے  
 حرکت کرے چاہے حرکت نہ کرے مگر آگ جلانے کے ترک پر قادر نہیں ہو۔  
 دوسرا مسئلہ یہ ہو کہ اس امر میں عقلا و بین اختلاف ہو کہ قدرت میں  
 جب داعی ملجائے تو آیا فعل واجب ہو جاتا ہو یا نہیں۔ ابو الحسن بصری  
 اور محققین اس بات کے قائل ہیں کہ اس حالت میں فعل واجب ہو جاتا ہو  
 اور یہ بھی اون لوگوں کا مسلکہ ہے کہ ایسا وجوب فعل منافی اختیار نہیں ہو  
 کیونکہ اختیار سے مراد فعل کا داعی کے تابع ہونا ہو اور قدرت کی نسبت  
 فعل و ترک کی جانب مساوی ہو یعنی عدم اور وجود فعل دونوں کی طرف  
 قدرت کی کیساں ہمتا دہو اور جب داعی و ارادہ کے سبب سے قدرت کا اثر  
 واجب ہوتا ہو تو اضطراب کی کوئی وجہ نہیں ہو بلکہ یہ عین اختیار ہے اور اکثر  
 معتزلہ نے امر ثانی کو اختیار کیا ہو محمود و خوارزمی کا مسلک یہ ہے کہ فعل  
 ایسی حالت میں واجب ہو تو قوع نہیں ہوتا بلکہ ترک سے اولیٰ ہوتا ہو۔  
 تیسرا مسئلہ یہ ہو کہ اس باب میں اختلاف ہو کہ آیا قدرت فعل پر  
 مقدم ہوتی ہو یا بین معنی کہ ذات قادر قبل وقوع فعل قدرت کے متصف

ہوتی ہو یا نہیں۔ معتزلہ اور حکماء اور محققین کا مذہب یہ ہے کہ قبل فعل قادر کو فعل پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ قبل فعل قادر کو فعل پر قدرت نہیں ہوتی ہو اور یہ باطل ہے کیونکہ جب ہم کھڑے ہوتے ہیں تو یقیناً ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ ہم بیٹھ سکتے ہیں اور یہ بدیہی امر ہے اسکا انکار صریح مکابرہ ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قدرت فعل پر مقدم نہ ہو تو تکلیف مالا یطاق لازم آوے گی اور وہ محال ہے بیان اسکا یہ ہے کہ کافر حال کفر میں بالفعل ایمان کا مکلف ہے اور حال کفر زمان فعل نہیں ہے بلکہ زمان فعل پر مقدم ہے پس اگر اس حال میں کافر ایمان پر قادر نہ ہو تو اسکو تکلیف دینا اسوقت میں ہے جب وہ عاجز ہو اور یہی تکلیف مالا یطاق ہے اور وہ خدا سے جو حکیم ہے محال ہے۔ اشاعرہ کی حجت یہ ہے کہ قدرت اگر فعل پر مقدم ہو تو باقی ہوگی اور بقا عرض ہے پس لازم آتا ہے کہ عرض کا قیام عرض سے ہو اور یہ محال ہے۔ جواب دیکھا ہے کہ عرض کا عرض سے قیام کا محال ہونا ممنوع ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ چونکہ مسئلہ یہ ہے کہ یہ امر بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہو یا نہیں معتزلہ اور حکماء اور محققین امر اول کے قائل ہیں اور یہی حق ہے کیونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ ہم فعل پر قادر ہیں اور اس کے ترک پر بھی ہم قادر ہیں اور یہی فرق موجب اور قادر میں ہے کیونکہ

قادر سے فعل ترک دونوں ممکن ہیں اور وہ ضدین ہیں اور موجب فعل ترک پر قادر نہیں ہو پس قدرت ضدین سے ضرور متعلق ہوگی اور اشاعرہ قول ثانی کے قائل ہیں کیونکہ قدرت اونکے نزدیک فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ مقارن فعل ہوتی ہو تو اسی کے ساتھ مخصوص ہوگی جس کے مقارن ہوگی اور غیر سے اسکا تعلق متصور نہوگا اور یہ قول اشاعرہ کا فاسد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

### بحث عجز

عجز میں بھی اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ عجز صفت وجودی ہے پس عجز و قدرت میں مقابلہ ضدین ہی۔ اور محققین حکماء اور معتزلہ اسکے قائل ہیں کہ عجز عدم قدرت ہی کیونکہ قادر کی تعریف اونھوں نے یہ کی ہو کہ قادر اسی کو کہیں گے جسکی شان سے قدرت ہو مثلاً حیوان کہ اس میں اسباب و آلات قدرت موجود ہیں پس جمادات کو عاجز نہ کہیں گے اگرچہ وہ قادر بھی نہیں ہیں کیونکہ اونکی شان سے قدرت نہیں ہی اس بنا پر قدرت و عجز میں تقابل عدم و ملکہ ہوگا۔

### بحث اعتقاد

اعتقاد ایک موجودانی ہو پس اسکی تعریف کی حاجت نہیں ہو یہ اعتقاد اگر جازم مطابق واقع اور ثابت ہو تو وہ علم یقین ہو اور اگر ثابت نہ ہو تو وہ اعتقاد مقلد ہے کیونکہ ایسا اعتقاد ظنی ہوتا ہو اس لیے کہ جسکی

تقلید کی گئی ہو ممکن ہے کہ اسنے خطا کی ہو اور اگر عقدا مطابق واقع نہ ہو چل  
مربہ ہو اور مراد جازم سے یہ ہے کہ عقل اس کے مخالف کو تجویز ہی نہ کرے اور  
شک اور وہم کو اس میں دخل ہی نہ ہو سکے اور ثبات سے مراد یہ ہے کہ اس  
اعتقاد کا زوال ممتنع ہو مثلاً علت کسی شے کی موجود ہو پس اگر کوئی شخص کہے  
کہ معلول موجود نہیں ہے تو عقل اس کو تجویز ہی نہ کرے گی اور مطابق واقع سے  
مراد یہ ہے کہ جس حیثیت سے وہ شے واقع میں موجود ہے اسی کے مطابق عقدا  
ہو ورنہ وہ جمل ہوگا اور بعض حکما نے اعتقاد کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ ایک  
اعتقاد جازم ہے اور ایک غیر جازم ہے غیر جازم ظن ہے اور بعض نے غیر جازم  
کی تقسیم بھی کی ہے وہ کہتے ہیں کہ جب دونوں جہتیں نفی اور ثبوت کے  
برابر ہوں تو وہ شک ہے اور جس طرف ترجیح ہو وہ ظن ہے اور جو طرف  
مرجوح ہے وہ وہم ہے۔

### بحث علم

علم یا ضروری ہے یا کسی ایسے علم ضروری کی چھ تقسیم ہیں ایک وہ نہیں ہے  
اولیات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں کہ جن میں تصور طریقین (یعنی محکوم  
اور محکوم علیہ) سے حکم کرنا کافی ہو جس طرح یہ حکم ہے کہ گل اپنے جز سے  
بڑا ہوتا ہے دوسری قسم ان میں سے محسوسات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں  
جنہ عقل جسٹ ظاہری کی مدد سے حکم کرتی ہے جس طرح اسبات کا علم



حاصل ہو کہ آگ گرم ہو اور آفتاب چمک رہا ہو یا حس باطن کی مدد سے عقل و سپر علم کرتی ہے جس طرح تشنگی اور سیرابی کا حکم ہے۔ تیسری قسم اون مین سے مجربات مین درودہ ایسے قضیہ مین جو تکرار مشاہدہ کے سبب ایسے یقینی ہو گئے ہوں کہ عقل و مکی مدد سے حکم کرتی ہے جیسے یہ حکم کہ زہر قاتل ہو یا سقمونیا مسہل ہو۔ چوتھا علم حدسیات ہو اور وہ ایسے قضیہ سے عقل کا حکم کرنا ہو جو قوت نفس کی تیزی کے سبب اس طرح پیدا ہو جائے کہ شک و شبہ اس مین نہ باقی رہے جیسے یہ حکم کہ چاند کی روشنی اوسکی ذاتی نہیں ہو بلکہ آفتاب کی روشنی سے ہوتی ہے کیونکہ چاند کی روشنی اسوجہ سے مختلف ہوتی ہو کہ کبھی وہ آفتاب کے مقابل ہوتا ہے اور کبھی اوسکے مقابل نہیں ہوتا اور جس جس مقدار مین رہے مقابل ہوتا جاتا ہو اوس مین روشنی ہوتی جاتی ہو اور جس جس مقدار مین اوسکے مقابل نہیں ہوتا اس مقدار سے روشنی زائل ہوتی جاتی ہو پس عقل نے حدس سے یہ حکم کیا کہ اس مین شک نہیں ہو کہ آفتاب کے عکس سے چاند کی روشنی ہے۔ پانچویں متواترات مین اور وہ ایسے قضیہ مین جنکے ساتھ عقل اس سبب سے حکم کرتی ہو کہ اوسکی اس کثرت سے خبر مین ملی ہو کہ عقل اس بات پر حکم کرتی ہو کہ ایسی خبرون مین کذب پر اتفاق نہیں ہو سکتا اور اس سبب سے نفس ایسے اخبار پر مطمئن ہو جاتا ہو جس طرح دور کے شہر و کج

موجود ہونے کا حکم ہی جن کو کسی شخص نے خود نہیں دیکھا ہی مثلاً حکم وجود  
مکہ و مدینہ و لندن و قسطنطنیہ اور حکم اعلیٰ نبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام  
و محمد اور شجاعت علی مرتضیٰ علیہ السلام و سلطنت سکندر اور سخاوت عاتق  
اس بات میں اختلاف ہی کہ ان اخبار پر یقین حاصل ہونے کے ایسی خبروں  
میں کسی مخصوص عدد کی ضرورت ہی یا نہیں۔ بعضوں نے عدد مخصوص کی  
ضرورت سمجھی ہی اور عدد میں بھی اختلاف ہی۔ بعضوں نے کہا ہی کہ بارہ  
ہونے چاہیے کیونکہ عدد کثیر یقینی اتنی ہی ہیں۔ اور بعضوں نے بیس  
کہے ہیں اس آیت قرآنی پر نظر کر کے جہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے  
وان یکن عشرون صابرون اور بعضوں نے کہا ہی کہ چالیس عدد ہیں  
اس آیت پر نظر کر کے لفظ رضی اللہ عن المؤمنین کیونکہ وہ لوگ  
شمار میں چالیس ہی۔ تھے اور بعضوں نے ستر کا اعتبار کیا ہی اس آیت پر  
نظر کر کے واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلاً لیقاتلنا اور بعضوں نے  
تین سو تیرہ کا اعتبار کیا ہی کیونکہ اس قدر عدد اہل بدر کے تھے اور یہ  
اعتبارات کل کے کل فاسد ہیں کیونکہ عدد کو افادہ یقین میں کچھ بھی دخل  
نہیں ہی بلکہ جس وقت عاقل کو یقین حاصل ہو جاتا ہی اور سوت وہ عدد  
معلوم ہوتا ہی جس سے یقین حاصل ہو جاتا ہی اور بہت سی ایسی تعدادیں ہیں  
جو ایک حالت میں مفید یقین ہوتی ہیں اور دوسری حالتیں نہیں ہوتیں۔

میں کہتا ہوں کہ آیات قرآن مسلمانوں پر حجت ہیں مگر آیات قرآن سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اتنی عدد کی خبریں ثبوت میں معتبر ہیں صرف کثرت کے اعتبار سے آیات قرآن سے استدلال کیا گیا ہے مگر صرف کثرت مفید یقین نہیں ہے بلکہ قرائن اور علامات کو حصول یقین میں بہت دخل ہے مثلاً یہ قرینہ کہ بہت سے لوگ بادشاہ کے تخت نشینی کی خوشی منا رہے ہیں ایسی حالت میں دو تین خبروں سے بلکہ ایک ہی خبر سے جب مخبر معتمد عاقل ہو اور خوش طبعی اور مزاج کا اوپر احتمال نہو یقین اس بات کا حاصل ہو جاوے گا کہ بادشاہ تخت نشین ہوا ہے۔ چھٹے وہ قضیہ ہیں کہ جبکہ ساتھ عقل حکم کرتی ہے اور اس کے لازم کے ذریعہ سے جو کبھی علیحدہ نہیں ہوتا اور یہ وہ قضایا کہ جاتے ہیں جبکہ قیاسات اور ان کے ساتھ ہی ساتھ ہیں یعنی اون کی دلیلین اون کے ساتھ موجود ہیں جس طرح یہ قول کہ ایک دو کا نصف ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ایک ایسا عدد ہے جس کی طرف دو منقسم ہے اور اس کے مثل کی طرف بھی انقسام ہے اور جو عدد ایسا ہو کہ دو متماثل کی طرف تقسیم ہو وہ اون دونوں کو دو چند ہوتا ہے اور وہ دونوں اس کے نصف ہوتے ہیں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا علم انہیں معلومات میں سے ہے جو تعریف سے غنی ہیں یا ایسا نہیں ہے ایک قوم یہ کہتی ہے کہ ہاں علم ان معلومات میں سے ہے جو تعریف اور

حد کے محتاج ہیں اور بعضوں نے اسکی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معلوم کی معرفت اسی طرح ہے کہ جس طرح وہ معلوم ہے مگر یہ تعریف مانع نہیں کیونکہ ظن اور اس تقلید کو جو مطابق واقع ہو شامل ہے دوسری خرابی اس تعریف میں یہ ہے کہ اس تعریف میں لفظ معرفت ہی جو علم سے خاص تر ہے اور خاص سے تعریف جائز نہیں ہے اور اگر معرفت سے معنی علم ہی تصور ہو تا کہ تعریف لفظی ہو جب بھی یہ تعریف ناسد ہے کیونکہ تعریف لفظی اشم سے ہوا کرتی ہے اور معرفت علم سے زیادہ مشہور نہیں ہے تیسری خرابی اس تعریف میں یہ ہے کہ اس تعریف سے دور ملازم آتا ہے کیونکہ اس تعریف میں لفظ معلوم ہی اور معلوم وہی شے ہے جس سے علم متعلق ہوا اور پس معلوم کا جاننا علم کے جاننے پر موقوف ہو گا اور علم کا جاننا معلوم کے جاننے پر موقوف ہو گا اور یہی دور ہے دوسری تعریف علم کی یہ کی گئی ہے کہ علم وہ ہے جو اسبات کا مقتضی ہو کہ اسکی حاصل ہونے سے اطمینان و سکون نفس ہو جاوے یہ تعریف جبل مرکب سے منقوض ہوتی ہے اور تقلید جازم سے بھی اس پر نقض وارد ہوتا ہے اور بعض لوگوں نے ان دونوں میں جمع کیا جو اریہ کہا ہے کہ علم معرفت معلوم کی اس حیثیت سے ہے جس حیثیت سے معلوم واقع ہیں اور ساتھ اس کے وہ مقتضی سکون نفس ہو تیدا اول سے جبل مرکب خارج ہوا اور قید ثانی سے ظن خارج ہو گیا اس تعریف میں بھی

نظر کی گئی ہو کیونکہ یہ تقلید سے منقوض ہوتی ہو جو مطابق واقعہ ہو اور وہ خرابیاں جو پہلے مذکور ہوئیں کہ تعریف خاص تر ہو اور دوری ہو وہ بھی لازم آتی ہے۔

محققین کے نزدیک حق یہ ہو کہ علم ایک ایسی بدیہی چیز ہے جو تعریف سے غنی دو وجہوں کے سبب ہے۔ اول وجہ یہ ہو کہ اگر علم کی تعریف کسی شے سے کی جائے تو یہ معرفت یا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا پس اگر علم نہ ہوگا تو تعریف بالمبائن ہوگی اور مبائن سے تعریف کرنا فاسد ہو اور اگر وہ علم ہوگا تو یہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا اور وہ دونوں علم سے خاص ہیں پس تعریف باللاخص ہوگی اور یہ بھی فاسد ہو۔ دوسرے یہ کہ علم غایت و جدائی سے ہو پس محتاج تعریف نہ ہوگا و جدائی ہونا اس کا اس سبب سے ہو کہ وہ انسان جیسے کوئی مسئلہ مخفی ہو بعد اوسکے کہ وہ اوس پر ظاہر ہو جائے تو وہ اپنے نفس کو ایک ایسی حالت میں پائیگا جو قبل میں نہ تھی اور اسی حالت کا نام علم ہو اور امر ثانی یعنی اوس کا تعریف سے متغنی ہونا یہ سبب سے ہو کہ وہ جدائیات ضروریات سے ہوتے ہیں پس محتاج نظر و کسب نہونگے اور بعض علماء نے فرمایا ہو کہ علم کا وجود اور امتیاز بدیہی ہے لیکن ماہیت اوسکی رسم سے متغنی نہیں آسکتی کیونکہ وہ اوس سے مستغنی ہو اور حد سے بھی نہیں ہوتی کیونکہ متنوع ہے اس قول کی توضیح یہ کی گئی ہو

کہ رسم سے مستغنی ہونا تو یہ ہے کہ رسم مفید امتیاز ہوتا ہی اور ہم اسے بیان کر چکے ہیں کہ علم کا امتیاز ضروری ہی اور حد کا قانع ہونا اسلئے ہی کہ حد اس چیز کی ہوتی ہے جس کے لئے جزو ہوں اور علم بسیط ہے۔

حکما نے علم کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ علم ایک صورت ہے جو معلوم متغیر ہوتی ہے اور اسکی مساوی اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اگر وہ ذہن کے خارج کی طرف نکالی جائے تو بعینہ معلوم ہے کی نئی صورت ہوا و نھوں نے اپنی دعویٰ پر بحث پیش کی ہے کہ ہم بہت سی اون چیزوں پر حکم کرتے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں ہے اور اگر وہ ذہن میں قائم نہ ہوتیں تو عدم محض ہوتیں اور انکی طرف اضافت محال ہوتی پس ثابت ہوا کہ علم صورت مطابق معلوم فی الذہن ہے۔

حکما پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر علم صورت معلوم کا عالم میں حاصل ہو جانا ہی تو لازم آتا ہے کہ وہ دیوار جو سیاہ ہو وہ عالم ہو کیونکہ سیاہی کی صورت اس میں حاصل ہے اور جب لازم کا فساد ظاہر ہے تو ملزوم بھی فاسد ہے بعض محققین نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ وہ چیزیں جن میں مثالی صورت قائم ہوا و سکویہ امر لازم نہیں کہ وہ عالم بھی ہو بلکہ یہ جب ہی ہوگا جب ذہن صفت عالمیت کی قابلیت بھی ہو اور دیوار ظاہر ہو کہ اس کے قابل نہیں ہے۔ اور ایک قوم کی رائے یہ ہے کہ علم عالم اور معلوم کے

درمیان میں اضافت ہو۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ عالم کو اپنے نفس کا بھی علم ہوتا ہے اور اضافت اس امر کی مستلزم ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ میں غیریت ہو۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اضافت کے لئے اعتباری تغایر کافی ہے۔ اور علامہ حلی کا یہ مذہب ہے کہ علم وہ صفت حقیقیہ ہے جو خود اضافت نہیں ہو بلکہ اسے اضافت لازم ہے کیونکہ اضافت ایک امر اعتباری ہے اور علم اور مضافات سے ہے جو خارج میں محقق ہے اور نفس سے قائم ہے مگر بان یہ ضرور ہے کہ جب تک اسے غیر کی طرف مضاف نہ کریں تعقل علم کا ممکن نہیں ہے کیونکہ علم کسی چیز ہی کا ہوتا ہے مگر یہ اضافت نہ تو مفہوم علم میں داخل ہو اور نہ اس کا عین مفہوم ہو بلکہ اس کا لازم ہے اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ علم امور وجودیہ سے متعلق ہوتا ہے لیکن وہ امور جو عدی ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ موجود ہو کر معدوم ہوئے ہیں یا معدوم بعد مطلق ہیں قسم اول سے بھی تعلق علم بلا خلاف جائز ہے مگر قسم ثانی میں اختلاف ہے۔ ایک قوم اس امر کی طرف مائل ہے کہ ہم اسے نہیں جانتے کیونکہ علم یا صورت ہے اور یہ امر اسبات پر موقوف ہے کہ صاحب صورت کا وجود ہو۔ اور یا وہ اضافت ہی پس اس وقت میں وہ متضائفین کے وجود پر موقوف ہے

اور عدم موجود نہیں پس علم اوس سے متعلق نہ ہوگا۔  
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہے کہ وہ ذہن میں موجود ہی پس اضافت کا  
تعلق اوس سے صحیح ہے مثلاً ہم یقیناً اس بات کو جانتے ہیں کہ کل آفتاب  
مشرق سے طلوع کریگا حالانکہ اسوقت وہ موجود نہیں ہے۔

### بحث ظن

قبل میں یہ امر معلوم ہو چکا ہے کہ ظن اعتقاد کی ایک نوع ہے اسلئے میں  
ابوعلیٰ اور اسکے تابعین نے نزاع کی ہے اونھوں نے ظن کو یہ سمجھا ہے  
کہ وہ اعتقاد کی غیر ایک جنس ہے اونھوں نے اعتقاد کو جازم سے مخصوص  
جانتا ہے۔ بعض علماء نے ظن کی تعریف و تفسیر یہ کی ہے کہ وہ دو احتمالوں  
میں سے ایک احتمال کی دوسری پر ترجیح دیتی ہے مگر وہ اس طرح کی ترجیح  
ہوگی جو مانع یقین نہ ہوگی پس اگر وہ مطابق واقع ہو تو ظن صحیح و اگر  
والتا ظن کا ذیب ہے

### بحث عقل

عقل انسانی کی حقیقت میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ہ عین نفس  
ناطقہ انسان ہے جسکی جانب انسان لفظ دینے سے  
اشارہ کرتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک عقل نفس ناطقہ کا آلہ ہے اور  
عقل کا اطلاق باعتبار اوسکی قوت استعداد اور باعتبار اوسکے اوس



قوت حصول بالفعل کی بھی ہوتا ہی جو اسکو مشاہدات و تجربوں سے علوم حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ جناب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ التمجید والثناء نے فرمایا ہو دایت العقل عقلمن فمطبوع و مسموع لا ینفع مسموع اذ المریک مطبوع کما لا تنفع الشمس وضوء العین مسموع یعنی عقلین دو ہیں ایک طبعی اور دوسرا تجربہ سے حاصل ہوتی ہے اور وہ عقل جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہے اس سے فائدہ بدون اس عقل کے نہیں ہوتا جو انسان کی طبعی عقل ہے جس طرح آفتاب کی روشنی سے اسوقت فائدہ نہیں ہوتا جب آنکھ آفتاب کی شعاع سے ممنوع و محجوب ہو حکماء نے ان قوتوں کے اعتبار سے عقل کی تقسیم اس بیان سے کی ہے کہ عقل باعتبار قوای نفس و اعتبار پر منقسم ہے ایک اسکی تاثیر کے اعتبار سے اور وہ یہ ہے کہ وہ مبادی عالیہ سے فیض حاصل کرتی ہے اور اثر پذیر ہوتی ہے جیسے آفتاب سے بصارت کو فیض پہنچتا ہے تاکہ تغلات سے وہ کامل ہو سکے یہ قوت عقل نظری سے موسوم ہو دوسرا اعتبار اسکے کہ وہ بدن میں اپنے جوہر کی تکمیل کے لیے تاثیر اختیار کرتی ہے اور بدن جبکہ تحصیل علم و عمل کے لیے اسکا آلہ ہے تو اس سے تکمیل نفس بذریعہ علم و عمل ہوتی ہے جس سے انسان اس سے متعلق معاش و معاد کا سرانجام کرتا ہے یہ قوت عقل عملی کے نام سے موسوم ہے اور عقل نظری اور عقل عملی ہر ایک کے چار مرتبہ ہیں مراتب عقل نظری یہ ہیں

**اول عقل**، ہیولانی اور اوس سے مراد استعداد محض ہی جیسا کہ بچہ نکو استعداد و قابلیت ہوتی ہے اور عقل ہیولانی نام بھی اوسکا اسی لئے ہے کہ جس طرح ہیولانے اولیٰ مادی صورتوں کا قابل ہے اور بالفعل اوسمیں کوئی صورت نہیں ہے مگر اوسمیں قوت ہر ایک صورت کے قبول کرنے کی ہے جیسے موم سے مدوّز اور مستطیل اور مخروطی شکلین بن سکتی ہیں اسی طرح اس عقل ہیولانی میں جسکی تشبیہ بچہ کی عقل سے دیجا سکتی ہے اوسمیں بالفعل کوئی صورت نہیں ہے بلکہ بالقوہ اوسمیں سب علمی صورتوں کے قبول کرنیکی قوت ہے اور دوسرے مرتبہ اوسکا عقل بالملکہ سے موسوم ہے اوس سے مراد وہ عقل ہے کہ علم ضروریات حاصل ہو جاوے اور اون کا علم ایسا راسخ و مستحکم ہو جاوے کہ نظریات کی جانب انتقال کی اوسمیں استعداد ہو جاوے مثلاً اس بات کا علم ہر حکام انسان کو ہو جاوے کہ ایک شہر دو مکانات میں ایک وقت میں نہیں ہو سکتی تیسرے مرتبہ عقل بالفعل ہے اور مراد بالفعل سے قریب فعل ہے اور اوس سے مراد یہ ہے کہ انسان کو بالفعل اسی عقل ہو جاوے کہ جب وہ چاہے بلا زحمت و کسب جدید اوسکو حاضر کر سکے مثلاً کوئی شخص علم کتابت حاصل کر چکا ہو پس جب چاہے لکھنے لگے چوتھا مرتبہ عقل مستفاد سے موسوم ہے اور اوس سے مراد یہ ہے کہ تمام موجودات کی صورتیں مشاہدہ میں بالفعل حاصل ہوں جیسا کہ مجردات کا علم ہے اور مرتبہ انسان کو بعد موت حاصل ہوگا جب تمام مادیات کے

حجاب سے وہ علاحدہ ہو جاویگا اور اشغال نفس متعلق انتظام بدن اور اشغال حسی سے نفس کو بالکل فراغت حاصل ہو جاویگی اور اس امر کی نسبت کہ کیا یہ ممکن ہو کہ دنیا کی زندگی میں کسی شخص کو عقل مستفاد کا درجہ کسی وقت حاصل ہو جاوے کہا گیا ہو کہ بعض نفوس مثل نفوس نبیاء و اولیاء اللہ کے لئے زندگی دنیا میں یہ ممکن ہو کہ کسی وقت ایک لمحہ کے لیے اونکو مثل بجلی کی چمک کے یہ درجہ حاصل ہو کیونکہ اگرچہ وہ اس حجاب جسمانی میں ہیں مگر وہ اس صفت مجرات میں داخل ہیں کہ اشغال عالم محسوس سے اون کا نفس فارغ ہو کر عالم عقلی کی جانب متوجہ ہو سکتا ہو جو اس کے اعتبار سے عالم غیب ہو۔ اس بیان سے ظاہر ہو کہ تین مرتبہ جو اول بیان ہوئی ہیں وہ عقل انسانی کی ترقی کے درمیانی مراتب ہیں اور ہر مرتبہ اپنے اعلیٰ مرتبہ کے حصول کے لئے منزل استعداد ہو اور مرتبہ چہارم مرتبہ کمال ہو اور مراتب عقل عملی بھی چار ہیں۔ مرتبہ اول عقل عملی یہ ہو کہ شریعت الہی کے موافق عمل کرنے سے انسان کو تہذیب ظاہری حاصل ہو جاوے اور یہ بہیت عقل عملی عرف شرع میں عدالت سے موسوم ہوتی ہو۔ دوسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہو کہ ملکات ردیہ و صفات ذمیمہ سے جو عالم غیب کے اتصال سے مانع ہیں نفس انسان پاک ہو جاوے تیسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہو کہ بعد اتصال عالم غیب نفس کو اس عالم سے ایسا ربط و اتصال ہو جاوے

جس سے عالم جسمانی مادی انسان کی نظریں بے حقیقت ناچیز ہو جاویں  
یہ تینوں مراتب بھی مراتب ترقی و استعداد باعتبار اپنے اعلیٰ مرتبہ کے ہیں  
اور چوتھا مرتبہ کمال مرتبہ انسانی ہی اور وہ یہ ہے کہ بعد حصول ملکہ ربط و انس  
عالم غیب ملاحظہ کمالات الہی میں انسان ایسا مستغرق و محو ہو جائے کہ تمام  
موجودات عالم کو وجود ذیجود حضرت واجب الوجود سے فائض و مستفیض پائے  
اور تمام کمالات کو کمال حضرت کامل بالذات کے مقابل میں اس قدر ناچیز  
مستحق سمجھے کہ عالم کے تمام اشیاء کو ایک نمود بے بود اور عارضی وجود  
سے متصف پائے شرع اسلام میں یہ اعلیٰ مرتبہ عدالت و عمت موصوم ہوا ہے  
اور وہ انبیاء اور ائمہ کے لئے ثابت ہے

### بحث عقل موجب تکلیف

اسل مرین اختلاف نہیں ہے کہ عقل موجب تکلیف ہے اسلئے کہ عاقل ہی  
بہ افعال کے سبب مستوجب مذمت و سزا اور نیک افعال کی جہت سے مستحق  
مدح و جزا دینا میں عقلاء کے نزدیک ہوتا ہے اور خدا کی جانب سے بھی عاقل کو  
مستوجب سزا اور جزا ہوتا ہے کیونکہ مجنون و سہمی و نام و ناسمجھ اطفال و در  
اشخاص مسلوب الحواس اور بہائم نہ دنیا میں مستحق جزا و سزا سمجھے جاتے ہیں نہ  
آخرت میں مستوجب سزا و جزا خدا سے ہوتے ہیں عقل ایک قوت ہے جو  
انسان کی طبیعت میں ہے اور اسکے لئے علم ضروریات و دلالت سلامتی

کے ساتھ لازم ہی جن آلات پر علوم ضروری کا حصول موقوف ہے قید سلامتی  
 آلات اسلئے ہی کہ نائم عاقل ہی مگر علم اوسکو نوم کی حالت میں نہیں ہے اسلئے  
 ظاہر ہو کہ علم عقل کی ماہیت کو لازم نہیں ہے شیخ ابوالحسن اشعری کی رائے میں  
 یہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور وہ عقل بالملکہ سے موسوم ہے اور قاضی باقلانی  
 کے نزدیک یہ عقل وہ علم ہی جو معمول و عادت سے انسان کو ہو جاتا ہے کہ یہ  
 امور واجب ہیں اور یہ امور ناممکن ہیں کہا گیا ہے کہ یہ تو تصریح و تشریح کلام شیخ  
 ابوالحسن اشعری کی ہے اسلئے کہ معنی ایک ہیں مگر عبارت مختلف ہے اور معتزلہ نے  
 اوسکی تفسیر میں اسقدر اور زیادہ کیا ہے کہ عقل علم حسن حسن اور بہ قبیح قبیح ہے  
 کیونکہ اونکے نزدیک حسن و قبیح عقلی ہے اور وہ بدیہی ہے شیخ ابوالحسن اشعری  
 کی جہت یہ ہے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو جائز ہوتا کہ تصور عقل کا علم سے جدا کر کے  
 کیا جاتا حالانکہ یہ محال ہی کیونکہ یہ متمنع ہے کہ عاقل ہو اور اوسکو اصلاً علم نہ ہو  
 یا عالم ہو اور اوسکو اصلاً عقل نہ ہو۔ اور عقل علم نظریات نہیں ہے کیونکہ علم نظریات  
 کمال عقل سے مشروط ہے پس علم نظریات دو مرتبہ عقل سے متاخر ہے پس ثابت ہوا  
 کہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور اسکی دلیل کہ کل ضروریات کا علم لازم نہیں ہے  
 یہ ہے کہ عاقل کو بعض ضروریات کا علم نہیں ہوتا جب کہ کوئی شرط شرائط علم  
 بعض ضروریات سے مفقود ہو مثل (اندھی) کے کہ وہ ضو کا سبب بنیائی  
 نہ ہونے کے تعقل نہیں کر سکتا مگر وہ عاقل ہی پس ثابت ہوا کہ عقل علم بعض

ضروریات ہر جواب کا یہ دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو اس کا علم سے جدا ہو کر تصور ہوتا اور یہ بھی مسلم نہیں ہے کہ جبے الی عقل کی علم سے نہیں ہے تو ضرور ہے کہ عقل علم ہو اسی لئے کہ جائز ہے کہ عقل کے لئے علم لازم ہو عین علم نہ ہو کیونکہ دو غیر چیزوں کا باہم لازم ہونا جائز ہے جس میں مثل علت و معلول کے انفکاک ممتنع ہو۔

### بحث نظر

اعراض نفسانیہ میں سے نظر بھی ہے امام فخر الدین رازی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ نظر تصدیقات کا اسیلئے ترتیب دینا ہے کہ اس سے دوسری تصدیق تک پہنچیں اس تعریف پر یہ ایراد کیا گیا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ یہ ترتیب کبھی تصورات میں بھی پائی جاتی ہے اور بعض نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ نظر ترتیب علوم کا نام ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے دوسرے علم تک سائی ہو یہ تعریف بھی اس جس کے ناسد ہے کہ اگر علم سے مراد یقین ہے تو وہ نظر جو مقدمات ظنیہ سے ہوتی ہو وہ خارج ہو جاوے گی پس تعریف جامع نہ ہوگی اور اگر علم بمعنی عام مراد ہو تو تعریف میں استعمال لفظ مشترک اور مجاز کا ہوگا اور یہ ناجائز ہے۔ بعض علمائے اسکی یہ تعریف کی ہے کہ نظر امور ذہنی کی ترتیب دہنی کا نام ہے تاکہ دوسرے امر تک اس کے ذریعہ سے رسائی ہو جیسے یہ قول کہ عالم تغیر ہو اور ہر تغیر حادث ہو پس اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عالم حادث ہے مثال یقین کی ہے لیکن ظن کی مثال

جیسے یہ قول کہ یہ ابرتر ہو اور جو ابرتر ہوتا ہی وہ برتر ہوتا ہی نتیجہ میں نکلا کہ یہ ابرتر  
 برسنے والا ہو اور جبل کی مثال یہ قول ہی کہ عالم مؤثر سے مستغنی ہو اور جو مستغنی  
 مؤثر سے ہو وہ قدیم ہی پس عالم قدیم ہو۔ ترتیب کے دو معنی ہیں ایک لغوی اور  
 دوسرے اصطلاحی لغوی معنی اس کے یہ ہیں کہ اشیاء کو اپنے مرتبہ پر رکھنا اور  
 اصطلاحی معنی اس کے یہ ہیں کہ متعدد امور ذہنی کو ان کے مرتبہ پر اس حقیقت کے  
 رکھنا کہ ان میں سے بعض کو بعض سے نسبت تقدم و تاخر ہو اور مراد امور سے  
 ایک سے زیادہ ہوتا کہ اس کو بھی شامل ہو جائے جس کے دو مقدمہ ہوں اور دو بھی  
 شامل ہو جس کے کئی مقدمہ ہوں اور مراد ذہنی سے یہ ہے کہ ان امور کی صورتیں  
 ذہن میں حاصل ہوں۔ اور ذہن اس قوت کا نام ہے جو نفس سے قائم ہے  
 اور اکتساب علوم کے لئے دنیا کی گئی ہے پس ترتیب بمنزلہ جنس ہے جو نظر کو اور  
 اس کے غیر کو مرکبات سے شامل ہے اور ذہنی کی قید سے وہ ترتیب خارج ہوگی جو  
 امور خارجی سے ہوتی ہے جیسے اجسام اور اس قید سے کہ اس سے امر آخر کی طرف  
 رسائی ہوتی ہے وہ شے خارج ہو گئے جس سے دوسری طرف انتقال نہیں ہوا اور  
 جب کہ ہر مرکب کے لئے چار علتوں کا ہونا ضروری ہے ایک علت مادی و دوسری

لے میری رائے میں یہاں بھی یہ قید ضرور ہے کہ ان امور ذہنی کا اس حقیقت سے مراتب تقدم و تاخر میں کھانا ہے  
 جس کو مطلوب بھول سے غاص تعلق بھی ہو ورنہ اصطلاح ناقص ہوگی کیونکہ اصطلاح ایسی ہونی چاہیے جسے

علت صوری تیسری علت فاعلی جو تھی علت غائی تو ترتیب سے اس مقام  
 میں علت صوری کی طرف اشارہ ہی اسکی مثال خارج میں جیسے تخت کی  
 صورت ہی اور جب ہر ترتیب کے لئے ترتیب دینے والے کی ضرورت ہی تو ایسا  
 علت فاعلی کی جانب ہی اور ہر ترتیب کے لئے وہ چیزیں بھی ضروری ہیں  
 جنہیں ترتیب نفع ہو وہ علت مادی ہی جیسے کڑی تخت کے لئے علت مادی ہی  
 اور یہ کہنا کہ اس سے دوسرے امتزاج سائی ہو یہ علت غائی کی طرف اشارہ ہی  
 جیسے تخت پر بیٹھنا علت غائی ہی اور وہ غرض ترتیب ہی پس میں معلوم  
 کی جانب بدلات مطابقی اور ایک علت کی جانب بدلات التزامی نتیجہ  
 کی گئی ہی اور جب مقدمات اور ترتیب دونوں صحیح ہوں گے تو نظر بھی صحیح ہوگی  
 جیسے ہمارا یہ قول کہ عالم ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ محتاج مؤثر ہوتا ہی پس  
 نتیجہ ہی نکلیگا کہ عالم مؤثر کا محتاج ہی اور اگر ایسا نہ ہو تو نظر فاسد ہوگی  
 عام اس سے کہ یہ فساد بعض مقدمات میں ہو یا کل مقدمات میں ہو اور مقدمہ وہ  
 قضیہ ہی جو قیاس کا جزو ہو اور نتیجہ وہ قول ہی جو دلیل سے لازم آتا ہو اور  
 مقدمہ کہی ظنی ہوتا ہی اور کبھی یقینی ہوتا ہی اگر سب مقدمہ یقینی ہوں گے تو نتیجہ  
 یقینی ہوگا اور اگر کوئی مقدمہ ظنی ہوگا تو نتیجہ ظنی ہوگا جیسے ہمارا یہ قول کہ  
 زید رات کو سیر کرتا ہی اور جو رات کو سیر کرتا ہی وہ چور ہی نتیجہ یہ نکلا کہ زید  
 چور ہی یہ نتیجہ ظنی ہی کیونکہ رات کی سیر سے یہ ضروری نہیں کہ چور ہی بھی کرتا ہو



## بحث فائدہ نظر

اس بات کو ہم بیان کر چکے کہ نظر کی صحت جب ہی ہوتی ہی جب مقدمات صحیح ہوں اور ترتیب صحیح ہو مگر لوگوں نے اس بات میں اختلاف کیا ہی کہ نظر صحیح مفید علم ہوتی ہی یا نہیں۔ حکماء ہند جو فرقہ سمینہ سے کتب کلامیہ میں جو رسوم ہیں اونکا مذہب یہ منقول ہی کہ وہ کہتے ہیں کہ نظر ہرگز مفید علم نہیں ہوتی۔ اور ایک گروہ ہندو سین میں سے اس بات کی طرف گئے ہیں کہ نظر الہیات میں مفید علم نہیں ہوتے اونکا گمان یہ ہی کہ الہیات میں اولیٰ یا بہتر کہنے کے سوا یقین نہیں ہو سکتا کیونکہ سوا محسوسات کے کسی شے پر جزم نہیں ہو سکتا ہندو سین نے ہندو حساب میں افادہ علم کو مخفوص کیا ہی مگر محققین نے حکماء اور غیر حکماء دونوں فریقوں کے قول کے بطلان پر اجماع کر لیا ہی حقیقت کی دلیل یہ ہی کہ جب ہم نے جانا کہ عالم حادث ہی اور جو حادث ہی وہ محتاج مؤثر ہی پس ہم یقیناً احبات کو جانتے ہیں کہ عالم محتاج مؤثر ہی کیونکہ اس قیاس کے کبریٰ نے اس بات پر دلالت کی کہ جو حادث ہی اس کے لئے محتاج ثابت ہی اور صغریٰ اس بات کی دلیل ہی کہ حدوث عالم کے لئے ثابت ہی پس نتیجہ یقینی ہو گا کہ عالم اپنے وجود میں محتاج مؤثر ہی کیونکہ وہ شی جو حدوث کے لئے ثابت ہی وہ اس شے کے لئے بھی ثابت ہی جس کے لئے حدوث ثابت ہی اور حدوث کے لئے جباً احتیاج ثابت ہوئی اور حدوث عالم کے لئے

ثابت ہوا تو عالم کے وجود کے لئے بھی احتیاج مؤثر کے ثابت ہوئی اور یہ مسئلہ جب الکی ہی تو ثابت ہو گیا کہ الہیات میں بھی نظر مفید علم ہوتی ہی پس دونوں مذہب جو حکما ذکر سابق میں ہوا اس بیان سے باطل ہو گئی فرقہ سمنیہ کی جانب سے یہ حجت بیان کی گئی ہے کہ اگر نظر مفید علم ہوتی تو دوامرون سے خالی تھا یا تحصیل حاصل لازم آتی یا طلب علم مجہول مطلق لازم آتی اور یہ دونوں لازم محال میں پس لازم بھی محال ہے بیان ملازمت یہ ہے کہ وہ شے جو نظر سے مطلوب ہے وہ حال ہی خالی نہیں ہے یا معلوم ہوگی یا مجہول ہوگی اگر معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل ہوگی کیونکہ فرض یہی ہے کہ نظر سے وہی شے حاصل ہوگی جو معلوم ہو اور اگر مجہول ہوگی تو طلب مجہول مطلق لازم آدگی اور وہ بھی محال ہے کیونکہ حاصل ہونے کے بعد اس سے یہ نہ معلوم ہو گا کہ یہ وہی چیز ہے جس کا میں طالب تھا یا کوئی اور شے ہو محققین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہے کہ مطلوب مجہول مطلق نہیں ہوتا تاکہ یہ اعتراض لازم آئے بلکہ یہ مطلوب بعض وجہ سے معلوم اور بعض وجہ سے مجہول ہوتا ہے۔ امام فخر الدین رازی نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جب کسی وجہ سے کوئی شے معلوم ہوئی اور کسی وجہ سے مجہول ہوئی تو وجہ معلوم کی طلب اس وجہ سے محال ہوگی کہ تحصیل حاصل لازم آدگی اور وجہ مجہول کی طلب لئے محال ہوگی کہ طلب مجہول مطلق لازم آدگی پس وہ شبہ جو پہلے تھا وہ اس جواب سے دفع نہیں ہوا۔ حکیم خفقی نصیر الدین طوسی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ جو چیز مطلوب ہے

وہ وہی ماہیت ہی جو دونوں وجہوں سے تصف ہی نہ تو وہ من جمیع الوجہ  
مجمول ہی نہ جمیع وجہ سے معلوم ہی بلکہ ایک جہت سی مجمل ہی اور ایک جہت سے معلوم ہی  
اس جواب کی شرح یہ ہے کہ مطلوب اگر تصویری ہوگا تو بعض اعتبارات سے معلوم  
ہوگا اور اس حقیقت سے کہ اس کا تصور کامل طور سے ہو مجمل ہوگا اور اگر تصدیقی  
ہوگا تو تصور کی جہت سے معلوم ہوگا اور حکم کرنے کے اعتبار سے مجمل ہوگا پس  
نہ تحصیل حاصل لازم آتی ہی نہ طلب مجمل مطلق منہ بین کی جانب سے یہ دلیل  
بیان ہوئی ہے کہ اہل کلام نے مسائل کلام میں اضطراب کیا ہی اور خط بین  
پڑ گئے ہیں اس لئے کہ وہ شے بھی اون پر ظاہر نہیں ہوئی جو اون سے سب سے زیادہ  
قریب ہی اور وہ شے نفس ہی کیونکہ نفس کی حقیقت میں اونکو بہت کچھ اختلاف ہے  
اور اگر نظر اون کے لئے مفید ہوتے تو یہ اختلاف کیوں ہوتا۔ جواب اس  
جہت کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف اہل کلام وہ کسی حد پر بھی ہو حصول علم کے  
مقتع ہونے پر دلالت نہیں کرتا اگر دلالت بھی کرتا ہی تو صعوبت پر او صعوبت  
مسلم ہی مگر امتناع نہ ثابت ہوا بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ ہم دونوں فریقوں سے  
ساتھ ہی خطاب کر کے کہتے ہیں کہ نظر کے غیر مفید ہونیکا حکم بایہی ہی یا نظری ہی  
وہ یہ تو کہہ نہیں سکتے کہ یہ حکم بد ہی ہی کیونکہ اگر یہ حکم بد ہی ہوتا تو اختلاف  
کیوں ہوتا پس یہ حکم نظری ہوگا اور اس حکم کا نظری مان لینا اس بات کا تسلیم  
کر لینا ہی کہ بعض نظر مفید علم ہوتی ہی حالانکہ یہ اون کے قول کے مخالف ہی

کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نظر مفید علم نہیں ہوتی پھر دلیل بھی ادھر لاتے ہیں۔

### بحث وجوب نظر

حقہ محققین میں اوں سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ نظر واجب ہے مگر فرقہ  
حشویہ نے اس سے مخالفت کی ہے دلیل اوسکے وجوب پر یہ ہے کہ نظر پر وجوب  
مطلق موقوف ہے اور نظر مقدور ہے اور وہ شیء جس پر واجب  
مطلق موقوف ہوتا ہے اور وہ مقدور بھی ہوتی ہو وہ واجب  
ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ نظر واجب ہے صغریٰ قیاس کا  
بیان یہ ہے کہ خدا کی معرفت مطلقاً واجب ہے اور یہ وجوب غیر  
نظر کے تمام نہیں ہوتا دلیل اسکی کہ معرفت خدا واجب ہو یہ ہے کہ معرفت خوف  
کو دفع کرتی ہے کیونکہ مکلف جانتا ہے کہ یہ جائز ہے کہ اوسکا کوئی بنائے والا اور  
مالک ہو جس نے اوس مکلف سے اپنی معرفت چاہی ہو اور اوس معرفت کی  
مکلفیت اوسے دی ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر وہ مکلف اوسکی معرفت نہ حاصل  
کرے تو اوسکا صانع معرفت کے ترک پر اوسپر عقاب و عذاب گرے عام اس سے  
کہ اس تجویز نے جو ہم نے بیان کی ہے اوسکے دل میں خود ہی غلطو کیا ہو یا اس  
سبب سے ہو کہ اوسنے لوگوں کا اختلاف خدا کے عقائد کی نسبت سنا ہو اس حالت میں  
مکلف اپنی قلبی حالت سے اس امر کا خوف منظونی پا دیکھا کہ شاید ترک تحصیل  
معرفت سے وہ مبتلائے عقاب و عذاب ہو اور یہ خوف بغیر نظر کے اور کسی صورت سے

زائل نہیں ہو سکتا پس معرفت خوف کو دفع کرنے والی ٹھہری در ثبوت اس امر کا کہ خوف کا  
 دفع کرنا اپنی نفس سے انسان پر واجب ہے ہو کہ یہ ظاہر ہو کہ خوف الم نفسانی ہے جسکے دفع پر  
 یہ مکلف قدرت رکھتا ہے اگر اسے یہ دفع نہ کر لیا تو عقلاً اسکی مذمت اسکے خوف کے  
 نہ دفع کرنے پر کرینگے اور یہ امر کہ معرفت کا وجوب بغیر نظر کے تمام ہو گا یہ اس سے ہے  
 کہ معرفت بدیہی تو ہی نہیں کہیں کہ بہت اس بات کو مستلزم ہے کہ عقلاً میں اختلاف  
 نہ ہو حالانکہ اختلاف موجود ہی اور جب بدیہی نہ ہو تو ضرور ہوا کہ نظری ہو کیونکہ  
 کوئی شے ان دونوں کے تحت سے خارج نہیں ہے بلکہ علم انھیں دونوں میں  
 میں منحصر ہو اور کبریٰ قیاس کا بیان یہ ہو کہ اگر وہ شے جس پر واجب مطلق  
 موقوف ہو واجب ہو تو دو امور ان میں سے ایک امر ضرور لازم آویگا یا تو واجب  
 واجب مطلق نہ ہو یا اگر واجب مطلق رہیگا تو تکلیف مالا بطلاق لازم آویگی  
 بیان ملازمت یہ ہو کہ واجب جو اس پر موقوف ہے اگر اپنے وجوب پر باقی رہیگا تو  
 لازم آویگا کہ مشروط کی تکلیف بغیر شرط کے ہو اور یہی تکلیف مالا بطلاق ہی  
 اور یہ محال ہے جیسا کہ تصریح سے آئندہ بیان ہو گا۔ اور اگر واجب مطلق اپنی  
 وجوب پر نہ باقی رہیگا بلکہ اس کا وجوب زائل ہو جائیگا تو ہر اول لازم آویگا  
 پس جو واجب مطلق مفروض تھا وہ واجب مقید ہو جائیگا اور یہ خلاف  
 مفروض ہے تو واجب مطلق کہنے سے وجوب مقید سی احتران ہوتا ہی جیسے زکوٰۃ کیونکہ  
 زکوٰۃ کا وجوب جب ہی سبب نصاب زکوٰۃ موجود ہو یا وجوب حج ہی وہ بھی

جب ہی واجب ہی جب استطاعت ہو ورنہ واجب نہ ہوگا اور مقدور کی قید سے  
اوس امر سے احتراز ہی جو مکلف کی قدرت سے باہر ہو کیونکہ غیر مقدور کی تکمیل  
مکلف پر واجب نہیں ہے۔

## بحث حکم وجوب نظر

جن لوگوں نے اس بات کو مان لیا ہو کہ انظر واجب ہی او بخون نے اس بات میں  
اختلاف کیا ہو کہ نظر کے وجوب پر شرع حکم کرتی ہو یا عقل اشاعہ تو اس بات کے  
قائل ہیں کہ اولاً سمعیہ و سکے وجوب پر دلالت کرتے ہیں جیسے خدا کا یہ قول  
قل انظروا ما ذا فی السموات والارض اور مثل اسکے جو آیات قرآن مجید  
میں وارد ہیں۔ اور معتزلہ اور محققین کہتے ہیں کہ ایسی حکم کرنے والی عقل ہے  
بعض علماء نے اس پر یہ استدلال کیا ہے کہ اگر وجوب نظری عقلی نہ ہوتا تو یہ امر  
لازم آتا ہے کہ نبی کسی شخص کے دلیل کے جواب سے عاجز ہو جائے اور یہ باطل ہے  
کیونکہ پیغمبر اس لیے بھیجے گئے ہیں کہ حجت و دلیل سے خدا کی معرفت اور اپنی نبوت کو  
ثابت کریں اور جب وہ جواب سے عاجز آجائیں تو اپنی نبوت ہی کے ثابت کرنے کو  
قاصر رہیں گے تو ان کے بھیجنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا کیونکہ ہر دلیل سمعی کا پہلا مقدمہ  
یقینی ہوگا کہ نبی سچے ہیں بیان اوس کا یہ ہے کہ جب پیغمبر کسی مکلف کو کہ میری  
پیروی کر اس لیے کہ میری پیروی تجھ پر حکم خدا سے واجب ہے اوس وقت مکلف  
یہ جواب دے سکتا ہے کہ میں تمھاری پیروی اوس وقت تک نہ کروں گا جب تک

تھاری سچائی نہ جان لون اور تمھاری سچائی بغیر نظر کے مجھے معلوم نہیں  
 ہو سکتی کیونکہ وہ بدیہی نہیں ہے اور میں نظر نہیں کرونگا کیونکہ میں نظر کے  
 وجوب کو اپنے اوپر نہیں جانتا مگر آپ ہی کہ قول سے اور قول بکا بھی مجھ پر حجت  
 نہیں ہے کیونکہ قول کی حجت آپ کے علم صدق پر موقوف ہے اور آپ کا صدق اس  
 قول کی حجت پر موقوف ہے اور یہ دور ہے اس وقت پیغمبر لا جواب اور ملزم حجت  
 ہو جائیگا لیکن ہم اگر وجوب کو عقلی قرار دینگے تو یہ بات نہ لازم آوے گی کیونکہ  
 مکلف جب یہ کیگا کہ نظریہ ہی اوپر آپ ہی کے قول سے واجب ہے تو اس وقت میں  
 پیغمبر اس سے یہ جواب دے لگا کہ تجھ پر عقلاً نظر واجب ہے کیونکہ نظر سے خون منطون  
 دفع ہوتا ہے اور جو شے دافع خوف منطون ہے وہ عقلاً واجب ہے۔ اور جب انبیاء  
 اس لیے بھیجے گئے ہیں کہ وہ خلق پر حجت ہوں تو یہ امر کسی طرح جائز نہیں ہو  
 کہ خداوند عالم ان کے معاذ کو اس بات پر قادر کر دے کہ وہ ان کو الزام دے یا انہیں  
 جوابے ساکت کر دے اور جب لازم باطل ہوا تو ملزم بھی باطل ہوگا اور جب  
 سمع سے وجوب نظر باطل ہوا تو عقلی وجوب ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہے۔ شاعرہ  
 کی حجت یہ ہے کہ لازم وجوب عقلی منفی ہے اور جب لا زم منفی ہوا تو اس کا ملزم  
 یعنی وجوب عقلی بھی منفی ہوگا اولاً اس لیے ثابت ہے کہ لازم وجوب اس کے  
 ترک پر عذاب ہے اور وہ اس آیت قرآنی سے وما کنا معذبین حتی  
 نبعث رسولاً باطل ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے قبل رسولوں کے بھیجنے کے

عذاب کر نیکی نفی فرمائی ہی تو تعذیب قبل ارسال رسال نہوگی اب کہا جاوے گا  
 کہ اگر وجوب عقلی ہوتا تو قبل ارسال رسال بھی ترک نظر پر عذاب لازم ہوتا اور  
 امر ثانی اس لیے ثابت ہو کہ لازم کا انتفاء مستلزم انتفاء ملزوم ہوتا ہی اور اگر  
 ایسا نہ تو لازم و ملزوم کی ملازمت جاتی رہے معتزلہ نے اس کا جواب  
 دو طریق سے دیا ہی **اول** یہ کہ اس آیت میں رسول سے مراد عقل ہی یعنی ہم  
 قبل اس بات کے کہ او کی عقل کو کامل کر دین عذاب نہ کریں گے۔ **دوم** سرے یہ کہ  
 معنی آیت یہ ہیں کہ ہم وہ احکام جو سمعی ہیں ان کے ترک پر عذاب نہ کریں گے  
 جب تک پیغمبروں کو نہ بھیجیں گے یہ دونوں جواب ضعیف ہیں۔ جواب اول سوچتے  
 ضعیف ہی کہ معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی بلا دلیل اختیار کیو گی ہیں حالانکہ  
 اپنے مقام پر یہ بات طری اور مسلم ہی کہ جب لفظ مطلق ہوتی ہی تو جب تک دلیل نہ ہو  
 اس کا معنی حقیقی پر محمول ہونا ضرور ہی اور جواب ثانی اس لیے ضعیف ہو کہ  
 اس میں تخصیص بلا دلیل لازم آتی ہی اور اصل عدم تخصیص ہی فاضل مقداد کو تو ہیں  
 کہ اولیٰ اور انسب جواب یہ ہو کہ کہا جائے کہ وجوب کو تعذیب لازم نہیں ہو کیونکہ  
 عفو جائز ہی بلکہ لازم وجوب استحقاق تعذیب ہی اور استحقاق تعذیب سے عام ہی کیونکہ  
 کبھی تعذیب استحقاق کے ساتھ جمع ہوتی ہو اور کبھی استحقاق تعذیب ہوتا ہی مگر  
 تعذیب نہیں ہوتی اس طرح تعذیب عدم تعذیب سے عام ہی اور آیت میں نفی  
 تعذیب جو اگر جب نفی خاص ہی تو نفی عام نہیں لازم آتی اور اگر نفی تعذیب



تسلیم بھی کر لیجائے تو کہا جاوے گا کہ وہ تعذیب منفی ہی جو قبلیت بعثت سے مقید ہو اور اس مقید کے نفی سے یہ نہیں لازم آتا کہ تعذیب مطلق کی بھی نفی ہو جائے اور لازم وجوب تعذیب مطلق ہی نہ تعذیب مقید پس مراد آیت قرآن سے یہ ہو کہ ہم ترک واجبات اور فعل محرمات پر عذاب نہیں کرتے بغیر اس بات کے کہ رسولوں کو بھیجیں کیونکہ عقل موثر شرعیہ کو اگر ہیں مستقل نہیں، اور تعلیقات کو اگر اکثین اگرچہ عقل مستقل ہی مگر وہ پیغمبروں سے استعانت چاہتی ہی۔

### بحث اول واجب

اس بات میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ مکلف پر پہلی وہ چیز جو واجب تھی ہو وہ کیا ہے ابوہاشم کہتا ہے کہ وہ شک ہے کیونکہ نظر اس کے نزدیک شک کے بعد ہوتی ہے اور معتزلہ بصرہ اور ابو اسحاق اسفرائینی اور سید مرتضیٰ علم الہدیٰ اور ابن نجب نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اول مرتبہ میں نظر مکلف پر واجب تھی ہو اور ابو الحسن شاعری اور معتزلہ بغداد نے یہ کہا ہے کہ معرفت خدا اول واجب ہے اور یہی امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام سے بھی ظاہر ہوتا ہے کیونکہ آپ نے ارشاد فرمایا ہو اول الدین معرفتہ اور امام حنین نے کہا ہے کہ نظر کا قصد واجب ہے بعض علمائے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ اگر اول واجب ہے یہ مقصود ہے کہ اولاً اور بالذات اور بقصد اول کو نہی شرعی واجب ہوتی ہے تو اس میں شک نہیں کہ وہ معرفت خدا کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ نظر اگر

مطلوب ہوتی ہی تو معرفت خدا ہی کے لیے مطلوب ہوتی ہی اور اگر یہ مقصود ہی کہ اوس سے کسی اور سبب کو اولیت نہ ہو اگرچہ اوس سبب کا کسی قسم کا تعلق ہو تو وہ نظر کا قصد ہی کیونکہ قصد شرط ہی اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہی۔ اور بعض علماء کا قول ہی کہ نظر مکلف کا فعل اختیاری ہی اور جو فعل اختیاری ہی اوس میں قصد کرنے سے چارہ نہیں ہی اور نظر کا قصد فعل مضطر ہی ہی اور جو فعل مضطر ہی ہی اوس کی تکلیف نہیں دی جاتی پس قصد کی تکلیف نہیں دی جاسکتی لہذا وہ اول واجبات نہوگا بلکہ اول واجبات نظر ہوگی۔

### بحث علم بعد نظر صحیح

جب یہ معلوم ہوا کہ علم بعد نظر صحیح حاصل ہوتا ہی تو جاننا چاہیے کہ کیفیت حصول میں علماء نے اختلاف کیا ہی اشاعرہ کہتے ہیں کہ بعد نظر صحیح جو علم حاصل ہوتا ہی اوس کا سبب یہ ہی کہ مکر واقع ہوتا ہی اور اکثر واقع ہوتا ہی اور جو مکر واقع ہوتا ہی اور اکثری الوجود ہوتا ہی وہ عادی ہی اور وہ شے جو مکر نہیں ہوتی یا مکر نہ ہوتی ہی مگر کہ وہ خارق عادت ہی جیسے معجزہ۔ اول لوگوں نے کہا ہی کہ خدا پر یہ امر واجب نہیں کہ وہ بعد نظر کے علم ایجاد کرے کیونکہ ایجاد علم فعل باری سے ہی اور خدا کے جتنے فعل ہیں وہ خدا پر واجب نہیں ہیں۔ واضح ہو کہ اولیٰ کا یہ قول دلی اوس اصل پر مبنی ہی کہ خدا پر کچھ واجب نہیں ہی اور اس قول کے فساد کا بیان انشاء اللہ آویگا۔

مستقر کہ کہتے ہیں کہ نظر بندہ کے افعال میں سے ہی اور بندہ کا فعل و نکلے نزدیک  
 دو طریقوں پر ہی اول طریقہ کو وہ مباشرت سے نامزد کرتے ہیں اور وہ وہ  
 شے ہی جو مقام قدرت میں ہو جس طرح اعتماد جو بدن میں حاصل ہوتا ہے  
 دوسرے طریقہ کو تولید کہتے ہیں جس طرح وہ شے ہی جو اعتماد سے پیدا ہوتی ہے  
 اور وہ اعتماد محل قدرت میں ہوتا ہے جس طرح کنجی کی حرکت جو ہاتھ کی حرکت سے  
 پیدا ہوتی ہے اور حصول علم اونکے نزدیک قسم ثانی سے ہی کیونکہ وہ نظری ہوتا  
 اور نظر فعل بندہ ہی کیونکہ فاعل سبب فاعل مسبب ہوتا ہے اور فاعل سبب  
 بندہ کو اسلئے کہا ہے کہ نظر سبب ہی اور وہ فعل بندہ ہی کیونکہ اوسے کے قصد سے  
 وہ موجود ہوتی ہے اور نظر سے علم کا وجود ہوتا ہے اور اوس علم کا بعد نظر واقع  
 ہونا واجب ہے کیونکہ مسبب کا وجود اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس کا سبب  
 موجود ہو جس طرح آگ کی حرارت کہ اس کا وجود اس وقت میں جب آگ  
 موجود ہو واجب ہے اسی طرح اور بھی مسببات میں جن کا وجود سبب کے وجود کی  
 جہت سے واجب ہے بعض محققین نے اس تقریر سے اوسکی بدایت کا دعویٰ کیا ہے  
 کہ ہم اس امر کو جانتے ہیں کہ جو شخص اس بات کو جانے لگا کہ عالم تغیر ہی اور جو تغیر ہی  
 وہ حادث ہے پس ان دونوں علموں سے ایک تیسرا علم بھی ضرور پیدا ہو جائیگا  
 اور وہ یہ ہے کہ عالم حادث ہی۔ حکماء کے نزدیک بعد نظر صحیح نتیجہ کا فیضان  
 جناب باری سے واجب ہوتا ہے اور فرق قول حکماء اور اشاعرہ میں یہ ہے

کہ حکما کے نزدیک علم کا فیضان جناب باری سے بذرائع و واسطہ ہوتا ہی اور  
اشاعرہ کے نزدیک بلا واسطہ ہوتا ہی اور حکما کے نزدیک حصول علم واجب ہے اور  
اشاعرہ کے نزدیک جائز ہی مگر اشاعرہ یکن امام الحرمین اور قاضی ابوبکر اور امام  
فخر الدین رازی نے حصول علم کو بعد نظر صحیح واجب جانا ہی۔

### بحث دلیل

دلیل وہ ہو جسکے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جس طرح اگر ہم دھوئین کو  
دیکھیں تو ہم اوس سے اس بات پر استدلال کریں گے کہ آگ موجود ہی پس دھوئین کا  
جان لینا دلیل ہی اور آگ کا جاننا مدلول ہی اور دال و مدلول کے درمیان بین  
جو نسبت ہی وہ دلالت سے موسوم ہی کبھی یہ استدلال وجود سے وجود پر ہوتا ہی  
اور اوسکی مثال بیان ہو چکی اور کبھی عدم پر عدم سے استدلال ہوتا ہی جس طرح  
عدم حیات سے عدم علم پر استدلال کیا جاتا ہی اور کبھی وجود سے عدم پر استدلال  
ہوتا ہے جیسے ایک ضد کے وجود سے دوسرے ضد کے عدم پر استدلال کیا جاتا ہی  
اور کبھی عدم سے وجود پر استدلال ہوتا ہی جس طرح ایک نقیض کا عدم دوسرے نقیض کے  
وجود پر دلالت کرتا ہی اور کبھی استدلال محض عقلی ہوتا ہی جیسے یہ قول کہ عالم  
ممکن ہی اور جو ممکن ہی وہ محتاج مؤثر ہی نتیجہ یہ پیدا ہو گا کہ عالم محتاج مؤثر ہی  
اور کبھی محض نقلی ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ شراب پینے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب  
ہوتا ہی اور جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہی وہ مستحق عقاب ہی نتیجہ یہ نکلا کہ شراب خمر

مستحق عقاب ہی اور کبھی عقلی و نقلی سے مرکب ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ دونوں  
 بہنوں کا عقد میں جمع کرنا اور چیز دن میں سے ہی جو شائع نے حرام کیا ہی اور  
 جس چیز کو شائع نے حرام کیا ہی وہ نفس الامر میں حرام ہی نتیجہ یہ نکلا کہ جمع بین الغنین  
 نفس الامر میں حرام ہی۔ واضح ہو کہ دلیل محض نقلی مقدمات سے مرکب نہیں ہوتی  
 کیونکہ جس سے وہ قول نقل کیا گیا ہی جب تک وہ کسی سچائی نہ ثابت ہوگی اور اسکا  
 قول حجت نہوگا اور اسکی سچائی کا ثبوت معجزہ سے ہوتا ہی اور معجزہ سے  
 استدلال عقلی ہوتا ہی نہ سہمی کہا گیا ہی کہ امام فخر الدین رازی اور انکے تابعین  
 کی رائے یہ ہی کہ دلیل نقلی فائدہ یقین کا نہیں دیتی عام اس سے کہ وہ محض نقلی ہو  
 یا عقلی اور نقلی سے مرکب ہو وہ کہتے ہیں کہ فائدہ یقین میں دسل امور کا نہونا  
 مشروط ہی۔ اول مفردات الفاظ کے نقل میں غلطی نہ واقع ہوئی ہو دوسرے  
 اعراب میں غلطی نہ واقع ہوئی ہو تیسرے اسکے تصرف میں غلطی نہ ہوئی ہو  
 چوتھے وہ لفظ مشترک نہو یا سچو میں مجاز نہو چھٹے تخصیص نہو ساتویں وہ  
 فسوخ نہو آٹھویں اضمار نہو نویں تقدیم و تاخیر نہو دسویں کوئی حارص  
 عقلی نہو جب یہ دسوں باتیں نہون اور وقت میں دلیل نقلی سے یقین کا  
 فائدہ حاصل ہو سکتا ہی اور ان دسوں باتوں کا انتفاء منطون ہی اور ہر وہ  
 شے جو منطون پر موقوف ہی اور اسکا منطون ہونا اولی ہی اور حق یہ کہ یہ  
 مذہب باطل ہی کیونکہ ان دسوں امور کی نفی نفس الامر میں ضروری اور

قرائن یقینی سے یہ معلوم ہو سکتا ہی کہ نفس لامرین یہ امور نہیں ہیں مثلاً زمین اور آسمان ایسے الفاظ ہیں جنکے معنی ہمکو معلوم ہیں اسی طرح اور امور کا انتفا بھی قرائن سے معلوم ہو جاتا ہی اور جو چیزیں اقوال نبی سے اس طرح کی ہیں کہ اوپر نبی کی رسالت کا ثبوت موقوف ہی اوس سے استدلال کیا جاوے گا اور جو چیزیں ایسی ہیں کہ اوپر اوسکی رسالت موقوف نہیں اوسین عقل سے بھی استدلال کر سکتے ہیں اور نقل سے بھی استدلال کر سکتے ہیں اور عقل و نقل دونوں سے بھی استدلال کر سکتے ہیں جیسے صانع کی وحدت یا اوسکے رویت کا محال ہونا اور اسکے علاوہ اور اسی طرح کی جو باتیں ہوں یا ان وجود خدا قول نبی سے نہیں ثابت کیا جا سکتا کیونکہ نبی کی نبوت خدا کے وجود کے ثبوت پر موقوف ہی اور وہ دور ہے۔

### بحث ارادہ و کراہت

ارادہ و کراہت بھی اعراض نفسانیہ سے ہیں اور حیات سے مشروط ہیں اور وہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے معلوم ہیں ایسے وہ تعریف کے محتاج نہیں ہیں مگر اوکی تفسیر کا بیان مناسب ہی اور وہ یہ ہو کہ ارادہ وہ صفت ہی جو قدرت کے دو طرفوں یعنی فعل کے عمل میں لانے اور اسکے ترک کرنے کی دونوں جانبوں میں سے فعل کی جانب کو ترجیح دی اور کراہت وہ صفت ہی جو قدرت کے اوں دونوں طرفوں میں سے جانب ترک کو ترجیح دی اور داعی اور صاف کی

حقیقت یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم یا منظون ہو کہ اس فعل میں مصلحت ہے تو اس فعل کے عمل میں لائیکا تقاضا ہوتا ہے وہ داعی ہو وہی باعث ایجاد فعل ہوتا ہے اور جب یہ معلوم یا منظون ہو کہ اس فعل میں مفسدہ ہے تو جو شے باعث ترک فعل ہوتی ہے وہ صارف ہو اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہیں یا اونکے غیر ہیں جو لوگ داعی و صارف کو ارادہ و کراہت پر زائد کہتے ہیں اونکی دلیل یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ داعی اگر نفس ارادہ ہوتا اور صارف اگر نفس کراہت ہوتا تو داعی و صارف بدون ارادہ و کراہت کے نہ پائے جاتے حالانکہ ہم بسا اوقات ایک شے کی منفعت سمجھتے ہیں اور یہی داعی ہو اور پھر اسے ہم نہیں کرتے اور نہ کرنا چاہا اسلئے ہوتا ہے کہ ارادہ نہیں ہوتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم قبیح کی مضرت کا تصور کرتے ہیں اور پھر اسے کرتے ہیں حالانکہ صارف موجود ہے مگر اسلئے کرتے ہیں کہ کراہت نہیں ہے پس ارادہ غیر داعی ہے اور کراہت غیر صارف ہے کیونکہ ارادہ پر فعل ضرور واقع ہوتا ہے اور کراہت سے ضرور فعل ترک ہوتا ہے پس یہ ثابت ہے کہ صارف عین کراہت اور داعی عین ارادہ نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے۔ واضح ہو کہ ارادہ و کراہت پر داعی و صارف کی زیادتی ہندون میں ہے مگر اللہ تعالیٰ کا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہم و ظن متمنع ہے فیض کا داعی و صارف علم ہے اور جب شوق و میل و نفرت حیرانی طبع کے خواص سے ہے

توصارت و داعی کراہت و ارادہ پر زائد نہونکے فاضل مقدار نے اس مقام پر  
یہ نظر وارد کی ہو کہ وہ نفرت و میل جو قوای حیوانی کے تابع ہیں وہ طبعی ہیں  
اور یہاں جس میل و انصراف میں بحث ہے وہ عقلی ہیں اور اولیٰ و ثانی  
میں فرق ہی کیونکہ کوئی شخص دواسے اپنی طبعی حالت سے نفرت کرتا ہی اور اپنی  
عقل سے اسکی طرف میل کرتا ہی کیونکہ وہ اس بات کو جانتا ہو کہ دواسیر مرض  
کھودگی پس اگر میل طبعی بھی اسوقت میں ہو جب نفرت طبعی ہی تو اجتماع  
ضدین سے احتمال لازم آئے اسی طرح وہ روزہ دار جبکی پیاس گرمی میں بہت  
زیادہ ہو گئی ہو وہ اپنی طبع سے پانی پینے کی طرف مائل ہوتا ہی اور عقل کی  
جستے اس فعل سے باز رہتا ہی کیونکہ جانتا ہی کہ پانی پی لینے پر عقاب ہوگا  
پس بات ثابت ہو گئی کہ وہ میل اور وہ انصراف جنکو ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں  
اس سبب سے کہ اس فعل میں جو مصلحت یا مفید ہوتا ہی وہ طبع کے سبب سے  
نہیں ہوتا بلکہ عقل کی جستے ہوتا ہی اور جب تفرق طبع اور عقل میں ہوا تو  
جائز ہو کہ باری تعالیٰ انھیں معنون سے مرید اور کارہ ہو پس حق یہ ہے کہ  
حق تعالیٰ کے بے میں ایسے داعی و صارف پر کراہت و ارادہ زائد نہیں ہوتے  
کہ جتنی صفات الہی ہیں وہ سب عین ذات ہیں پھر یہ امر مختلف فیہ ہو کہ  
کسی چیز کا ارادہ اور اس چیز کی ضد کی کراہت دونوں ایک ہی ہیں یا  
اوسکا ارادہ اسکی ضد کی کراہت کا مستلزم ہی۔



محققین کا مختار امر ثانی یہ کہ چونکہ اگر اس کا ارادہ اس کی ضد یعنی کراہت کا عین ہوتا تو تصور ارادہ شے سے تصور کراہت ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اکثر اوقات ہم شے کی مصلحت کا تصور کرتے ہیں اور اس کی ضد کا تصور نہیں کرتے۔

### بحث شہوت و نفرت

شہوت و نفرت دونوں وجدانی باتیں ہیں اس لیے تعریف کی محتاج نہیں ہیں اور اوٹکے لیے بھی یہ شرط ہے کہ حیات و سکا محل ہو شہوت سے مراد صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شے کی جانب میلان ہی اور نفرت اس کا مقابل یعنی صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شے سے بھاگنا ہی شہوت و نفرت دونوں ارادہ و کراہت کے غیر ہیں ارادہ کی منافیرت شہوت سے اس لیے ثابت ہے کہ انسان دو اپنے کا ارادہ کرتا ہے جب اس کو دوا کی حاجت ہوتی ہو اور پھر بھی انسان کو دوا کی جانب رغبت نہیں ہوتی۔ اور کراہت کی منافیرت نفرت سے اس طرح ظاہر ہے کہ انسان حرام لذتوں کی خواہش رکھتا ہے مگر اوز کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ کراہت رکھتا ہے۔

### بحث لذت و الم

لذت و الم دو وجدانی کیفیتیں ہیں جنہیں منافی و ملائم سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہے پس جب لذت و الم کو مناسب طبیعت و منافی طبیعت سے اضافت حاصل ہوئی تو اس سے معلوم ہو گیا کہ جو ان دونوں کا محل ہو گا اوس میں بھی حیات مشروط ہے اور جب یہ دونوں باتیں وجدانی کیفیتوں میں سے ہیں

تو تعریف کی محتاج نہیں مگر تنبیہاں اور سکی تفسیر اس طرح کی گئی ہو کہ لذت ملائم  
 شے کا پانا اس حیثیت سے ہو کہ وہ ملائم ہو اور الم منافر کا اس حیثیت سے پانا ہی  
 کہ وہ منافر ہو حیثیت کے قیدان دونوں جملوں میں اس سبب سے لگائی گئی ہو  
 کہ ادراک اچھی آواز کا اس حیثیت سے کہ وہ عرض ہو یا موجود ہی موجب لذت  
 نہیں ہو بلکہ ملائمت کی جہت سے موجب لذت ہوتا ہی۔ یا ضرب کا ادراک اس  
 حیثیت سے کہ وہ موجود ہی باعث الم نہیں بلکہ اس جہت سے کہ وہ موجب الم ہی  
 منافر طبیعت ہی پس معلوم ہوا کہ جن حیثیت سے اس کا ادراک ہوتا ہے اس  
 حیثیت سے وہ ملائم یا منافر ہی مثلاً آواز کا سخت نہونا۔

پھر جاننا چاہیے کہ ملائم ہونا یا منافر ہونا باعتبار اختلاف اشخاص طبع مختلف  
 ہوتا ہی کیونکہ ایک ہی چیز باعتبار ایک شخص کے ملائم و مناسب ہوتی ہو اور  
 باعتبار دوسرے شخص کے منافی و غیر مناسب ہوتی ہو اسی سبب سے شیخ بوعلی  
 ابن سینا نے لذت و الم کی تعریف اشارات میں یہ کی ہو کہ لذت اس چیز کے  
 ادراک کو کہتے ہیں جو خیر و کمال اس حیثیت سے ہو کہ وہ خیر و کمال نسبت اس  
 شخص کے ہو جو اس کا ادراک کرتا ہو اور الم اس چیز کا ہو جو نقصان  
 شر و آفت نسبت اس شخص کے ہو جو اس کا ادراک کرتا ہو پھر یہ ادراک بھی  
 حسی ہوتا ہی تو اس وقت میں لذت و الم حسی ہوتے ہیں اور کبھی یہ ادراک عقلی  
 ہوتا ہی اس وقت لذت و الم عقلی ہوتے ہیں کیونکہ ادراک کمال موجب

لذت ہوتا ہے اور ادراک نقصان موجب الم ہوتا ہے اور یہ امر وجدانی ہے اور  
 الکمال نقصان بھی بحسب تفاوت مراتب ادراک مختلف ہوتے ہیں اور جبکہ  
 کمال قوت عقلیہ ادراک معقولات ہے اور معقولات کا ادراک محسوسات کا ادراک  
 سے قوی ہے کیونکہ منتہائے ادراک حس یہ ہے کہ وہ جسم کی ظاہری حالتیں اور  
 سطوح کی ظاہری باتیں جان لے لے اور ظاہری امر قابل تغیر و تبدل ہے بخلاف  
 عقل کے کیونکہ وہ شے کے باطن و ظاہر کا ادراک کرتی ہے اور اسکی تفصیل  
 اس کے اجزاء اور ذاتیات سے کرتی ہے اور اس کے جنس و فصل و عوارض سب پر  
 نظر کرتی ہے پس اس کا ادراک کامل طور پر ہوتا ہے اور جب کامل طور پر ہوا  
 تو ادراک حسی سے ادراک عقلی قوی تر ہوگا اور لذت عقلی لذت حسی سے  
 قوی تر ہوگی۔ بعض علمائے کہا ہے کہ تشکیل میں سے جو اس بات کا انکار  
 کرتا ہے وہ مکابرہ کرتا ہے الم حسی کی وجہ میں دو میں جن پر تفحص تام یعنی استقرار  
 ولات کی ہوا اول اتصال کا متفرق ہو جانا کیونکہ وہ شخص جس کا ہاتھ کٹ گیا  
 وہ الم کو اسی سببے محسوس کرتا ہے کہ وہ اتصال جو اس کے ہاتھ میں تھا نہ کٹنے  
 کے سببے جاتا رہا اور اس قول میں بعض علمائے نظر کی ہے کیونکہ تفرق  
 یعنی جدائی کے عدمی امر ہے اور الم امر وجودی ہے پس امر وجودی کا سبب و  
 علت امر عدمی نہ ہوگا اسلئے اعتراض کا جواب و طریقہ سے دیا گیا ہے  
 اول یہ کہ تفرق عدم محض نہیں ہے اور اس وقت میں جائز ہے کہ امر وجودی

کی علت ہو دوسرے پر کہ تفرق علت بالذات نہیں بلکہ علت بالعرض ہی اور علت بالذات سو مزاج ہی پس تفرق علت معدہ ہی۔

### بحث مزاج

مزاج اوس درمیانی اور توسطی کیفیت کا نام ہے جو عناصر اربعہ کے باہم عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور سو مزاج مزاج اصلی کا غیر ہے اور اوسکی دو قسمیں ہیں ایک فمخلف اور اوس سے مراد وہ ہے جو دفعۃً حاصل ہو جائے مثل حملا و یومی کے دوسرا متفق ہے جس سے مراد وہ ہے جو تدریج حاصل ہو مثل وق کے اول موجب الم ہے دوسرا موجب الم نہیں ہے۔

### بحث ادراک

ادراک وہ اطلاع ہے جو حیوان کو حواس کے ذریعہ سے امور خارجی پر ہوتی ہے اسل مرہین اختلاف ہے کہ ادراک عین علم ہے یا علم سے زائد کوئی شے ہے متحققین کے نزدیک حق یہ ہے کہ ادراک علم سے دو وجہوں سے زائد ہے اول یہ کہ ہم آگ کے علم میں ادراک کے چھونے میں تفرقہ پاتے ہیں کیونکہ آگ کا چھونا الم پہونچتا ہے اور آگ کا علم بغیر چھونے کے منفرد اور موم نہیں ہے دوسرے یہ کہ اگر ادراک علم پر زائد نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ جو شخص ادراک سے موصوف ہو وہ علم سے بھی موصوف ہو اور لازم باطل ہے کیونکہ وہ حیوانات جو صاحب عقل نہیں ہیں وہ ادراک سے موصوف ہیں اور علم سے موصوف نہیں ہیں پھر

اس مسئلہ میں اختلاف ہو کہ اگر ادراک علم پر زائد ہی تویہ زیادتی حاشہ کے قبول اثر کی جانب سے اجماع ہو یا کسی اور شے غیر حاشہ کی طرف راجع ہو حکماء اور معتزلہ و نوافس زیادتی کا مرجع تاثر حاشہ کو تسلیم کیا ہو کیونکہ ادراک میں ایک تو تاثر حاشہ ہی اور دوسرا امر اس کا تصور ہی اور تصور علم ہی اور اشاعہ کہتے ہیں کہ اس زیادتی کی رجوع اس معنی کی طرف ہو جسکو خدا نے خلق کیا ہو اور اسی اعتبار سے ادراک حاصل ہوتا ہو یہ مذہب باطل ہو جیسا کہ بیان ہو گا اور بعضوں نے یہ کہا ہو کہ ادراک مغایر علم ہی کیونکہ علم حصول صورت شے عقل میں ہو اور وہ علم نہ ہو گا مگر جب وہ امر کلی ہو بخلاف ادراک کے کیونکہ وہ جزئیات کے لیے بھی ہوتا ہو پس ادراک باوصف اسکے کہ علم اور وہ دونوں نفس میں حاصل ہوتے ہیں پھر بھی علم کے مغایر ہو بعض علماء نے تحقیق مقام میں یہ لکھا ہو کہ جزئیات شخصی حدود اور برابر ہیں سے نہیں حاصل ہوتے کیونکہ حدود اور برابر ہیں تصورات کلیہ سے مرکب ہوتے ہیں اور ممکن نہیں کہ کلیات سے شخصیات نکالے جاویں کیونکہ جزئیات اور شخصیات میں تغیر اور فساد عارض ہوتا رہتا ہو اور کلیات اس سے بری ہیں اور حدود اور محدود اور برابر ہاں اور وہ شے جس پر سب ہاں قائم ہوئے ان سب میں باہم مناسبت اور مطابقت ہونا چاہی پس بیان اور حد کا تعلق شخصیات سے نہیں ہو بلکہ جزئیات کا ادراک حواس سے ہوتا ہو اور کلیات کا ادراک عقل سے ہوتا ہو اور اصطلاح اس امر پر قائم ہو گئی ہو

کہ کلیات کے ادراک کو جو عقل سے ہوتا ہے علم کہتے ہیں اور جزئیات کو جاننے کو جو حواس سے ہوتا ہے ادراک کہتے ہیں پس علم و ادراک دونوں ایک جنس کے تحت میں ہیں اور وہ جنس مطلق ادراک ہی اور ادراک کی پانچ نوعیں ہیں کیونکہ حواس پانچ ہیں اور ہر حاشہ کے لیے ایک قوت ادراک ہی جو اس کے مناسب ہے۔ ابوبہشم نے لمس کا شمار نہیں کیا اور حاسون سے اسے خارج سمجھا ہے اور بعض نے ادراک لی و عن کو آٹھ سمجھا ہے کیونکہ اسے محسوس کے اقسام چار بیان کیے ہیں جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا۔

اول انواع خمسہ بصارت ہی اسکی کیفیت میں درمیان حکماء و علماء اختلاف واقع ہوا ہے شیخ ابو علی بن سینا اور ایک جماعت حکماء متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہے کہ جو چیز دیکھی جاتی ہے اسکی صورت آنکھ میں چھپ جاتی ہے اور بعض علماء متقدمین اور ایک جماعت فرقہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہے کہ ایک شمع و مخروطی آنکھ سے نکلتی ہے جسکا سر پتلی پر ہوتا ہے اور اس شمع کی سطح پر جو دیکھی جاتی ہے اسکا قاعدہ رہتا ہے اور محقق طوسی کی جانب سے بھی یہی قول منسوب ہے بعض علماء نے دونوں مذہبوں کو باطل سمجھا ہے مذہب شماع کا بطلان اسوجہ سے ہے کہ شمع یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اگر عرض ہوگی تو یہ امر محال ہے کہ وہ حرکت کرے اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر

منتقل ہو کیونکہ عرض کا انتقال محال ہی جیسا کہ بیان ہو گا اور اگر جسم ہو تو محال ہو کہ کوئی جسم جو بقدر جرم چشم ہو آنکھ سے خارج ہو کر ایسے ٹپے بڑے جسموں سے متصل ہو جو دکھائی دیتے ہیں۔ بعض علماء نے اس بیان پر یہ نظر وارد کی ہے کہ جائز ہے کہ جسم بقدر جرم چشم نکلتے وقت ہو مگر نکل کر بڑھ جائے پھر کوئی محال نہ لازم آوے گا دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر رویت بذریعہ شعاع ہوتی تو واجب ہوتا کہ شعاع اون ہو اون سے جو تیز و تند ہو کر طلعتی ہیں پر آگندہ ہو کر اون چیزوں پر جا پڑتیں جو آنکھ کے مقابلہ میں نہیں ہیں پس وہ چیزیں جو مقابلہ میں ہیں نظر نہ آتیں اور جو مقابلہ میں نہیں ہیں وہ نظر آجاتیں تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم زمین کو اس پانی کے نیچے دیکھتے ہیں جو صاف و شفاف ہو پس واجب ہے کہ وہاں غلا ہو جس میں شعاع داخل ہو حالانکہ حس خلا کی تکذیب کرتی ہے۔

محقق طوسی کہتے ہیں کہ اون شعاعوں سے جو پر نور ستاروں سے نکلتی ہیں کسی شعاع آفتاب یا شعاع قمر ہی یہ سب اعتراض دفع ہو جاتے ہیں اور مذہب الطبائع اسوجہ سے باطل ہے کہ اوہ سے یہ امر لازم آتا ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں چھپ جائے اور وہ محال ہے۔

جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں چھپ جاتی ہے جس طرح آئینہ میں عکس دیکھا جاتا ہے علامہ علی نے

اس جواب کو رد میں یہ کہا ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ بڑی شے اسی طرح جس طرح وہ بڑی ہی چھوٹی چیز میں چھپ جائے بلکہ اس وقت میں اس بڑی شے کی صورت اسکے ہم شکل ہو کر چھپتی ہی مگر مقدار میں برابر نہیں ہوتی اور یہ بات بصر میں کہنا ممکن نہیں کیونکہ بصر کو عظیم شے اسی عظمت پر معلوم ہوتی ہی جس طرح وہ بڑی ہی اور چھوٹی چیز بھی اسی ہی نظر آتی ہے جس طرح وہ چھوٹی ہی اور جب یہ دونوں مذہب باطل ہو گئے تو اس معترض کے نزدیک جو امر حق اس بات میں ہی رہ ذکر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا نے ایک فوت آنکھ کو اس طرح کی عنایت فرمائی ہے جسکی وجہ سے وہ چیزوں کو وقت مقابلہ کے دیکھتی ہی جس وقت شرائط اس کے دیکھنے کے موجود ہوں اور مقابلہ ایک یا سبب ہی جسکی جہت سے خدا اس فوت کا افہام آنکھ میں فرماتا ہے۔ اسی مذہب کے قریب قریب ہ مذہب بھی ہے جو شہاب الدین سروروی کی جانب منسوب ہے۔

### بحث شرائط رومیت

شرائط رومیت دس ہیں اول اون میں سے سلامتی حاسہ بصر ہی کیونکہ اگر حاسہ بصر سالم نہ ہوگا تو ادراک نہ ہوگا دوسرے وہ شے جو دیکھی جاتی ہے اسے کیفیت ہونا چاہیے کیونکہ اگر وہ ہوا کی طرح لطیف ہوگی تو نظر نہ آسکی تیسرے اس شے سے اور دیکھنے والے سے بہت زیادہ دوری نہ ہو چوتھے



بہت زیادہ نزدیکی اس طرح نہو کہ بتلی سے کوئی شے ملی ہوئی ہو کیونکہ اگر ایسی حالت ہوگی تو وہ شے دکھائی نہ دیگی پانچویں مقابلہ ہونا چاہیے جس طرح آئینہ میں ہوتا ہی چٹھی روشنی کا واقع ہونا یا تو وہ روشنی اسی کی ذات سے ہو جس طرح چراغ کی روشنی سے چراغ دیکھا جاتا ہی یا اس کے غیر کے سبب ہو جس طرح چراغ کی روشنی سے اور چیزیں دیکھی جاتی ہیں ساتویں شرط یہ ہے کہ بہت زیادہ ضو، نہو جس طرح آفتاب اپنی زیادتی ضو کے سبب ٹھیک دکھائی نہیں دیتا آٹھویں کوئی حجاب نہو نوین یہ کہ نفس مرئی کے جانب متوجہ ہو دسویں شفاف شے کا توسط دیکھنے والی اور مرئی میں ہو۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ قید اس وقت ہونی چاہیے جب غلا کا وجود نہو لیکن جب غلا کا وجود ہو تو اس وقت میں کسی شے کے نہو کی ضرورت نہیں ہے جب یہ کل شرطیں متحقق ہوں اس وقت میں حکماء اور معتزلہ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک ویت واجب ہے بلکہ ایسے وقت میں ویت کا وجوب بدیہی ہی اور یہ ظاہر ہے کہ جب علت کسی شے کی اس حیثیت سے موجود ہوگی کہ کل شرائط وجود موجود اور موانع مقفود ہوں گے تو اس شے ممکن کا وجود واجب ہوگا۔

اشاعرہ نے اس مسئلہ میں کل عقلاء سے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ سب شرائط ویت موجود ہونے پر ہی جائز ہے کوئی شے دکھائی نہ دی اور یہ صریحی مکابہ

اور بڑی زبردستی ہی کیونکہ یہ تو یہی سے انکار ہی اور اس سے لازم آتا ہے کہ علت تامہ کے وجود پر تحول موجود نہواشاعرہ کی حجت یہ ہے کہ دور سے ہم بڑی چیز کو چھوٹا دیکھتے ہیں اور اسکا کوئی اور سبب نہیں ہو صرف اسکا سبب یہی ہے کہ ہم اس کے بعض اجزاء کو دیکھتے ہیں اور بعض اجزاء کو نہیں دیکھتے اور جب شرائط کے پائے جانے میں سبب جزاء مساوی ہیں تو اگر نزدیک حصول شرائط رویت واجب ہوتی تو ہم اس کے سبب جزاء کو دیکھتے اور جس حیثیت کا وہ جسم تھا اسی حیثیت سے ہم کو نظر آتا اگر وہ فی الواقع بڑا ہی تو بڑا اور اگر چھوٹا ہی تو چھوٹا ہم کو دکھائی دینا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ صریح غلطی و خطا ہے کیونکہ اگر ہم اس امر کے تجویز کریں جو اشاعرہ کہتے ہیں تو یہ امر لازم آئے کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ ہوں اور نہروں جاری ہوں اور ہم اوجھیں دیکھیں اور یہ غلط ہے اور جو کچھ اونھوں نے ذکر کیا ہے وہ اونکو مطلقاً بے دلالت نہیں کرتا کیونکہ بعض اجزاء دکھائی دینا اور بعض کا نہ دکھائی دینا یا نسبت ہوتا ہے کہ اجزاء میں قرب و بعد کا تفاوت ہوتا ہے اسی سبب سے ہم بعض اجزاء کو ادراک کرتے ہیں اور بعض کا ادراک نہیں کرتے اور اس تفاوت کے سبب کی تحقیق اس طرح ہوتی ہے کہ تین خط پتلی سے جسم مرئی کی طرف نکلتے ہیں ایک خط اوپین سے سطح مرئی پر عمود ہوتا ہے اور باقی دو نون خط مثلث کے

ضلع کی صورت بناتے ہیں اور قاعدہ ان دونوں ضلعوں کا سطح مری ہوتی ہے  
اس حال میں عمود ضلعوں سے چھوٹا ہوگا کیونکہ عمود سے زاویہ حادہ پیدا  
ہونگے اور دونوں ضلع طویل ہونگے کیونکہ اول سے زاویہ قائمہ پیدا ہونگے  
پس تفاوت ضرور ہے اور جب تفاوت ہوگا تو سب شرائط رویت متحقق ہونگی  
اور شے مری اوس حیثیت سے نہ دکھائی دیگی جس حیثیت سے واقع میں



موجود ہے واضح ہو کہ اسی بناء پر شیخ  
ابوالحسن اشعری کا یہ قول ہے کہ جائز ہے  
کہ اندلس کا اندھا شب تاریک

میں اوس جینٹے کے پیر کو حس البصر سے دیکھے جو ملک چین میں ہو اس طریقہ سے  
اشاعرہ دنیا میں خدا کے نہ دیکھنے کو باوجود تحقیق شرائط رویت ثابت کر دیتے ہیں  
اور وہ بدیہی کے خلاف ہی دوسری نوع حاسۃ ظاہری کی سماعت ہے اور سماعت تمج  
ہو کے سبب حاصل ہوتی ہے جس کا سبب قطع اور قمع سخت ہے جس سے ہوا میں  
تمج پیدا ہوتا ہے اور بعض ہوا بعض کو دفع کرتی ہے یہاں تک کہ وہ ہوا قوت  
سماعت تک پہنچتی ہے جو صماخ میں موجود ہے اور صماخ وہ پٹھا ہے جو دخل  
گوش میں بچھا ہوا ہے جس کے سبب وہ ادن آوازوں کو جو اوس تک پہنچتی ہیں  
سن لیتا ہے قبل اسکے حصول کیفیت صوت اور ہوا سے آواز کا قائم ہونا بیان ہو چکا ہے  
اسی لئے اوس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے مگر اوس مخالفت کا بیان اس جگہ

مناسب ہی جو آواز کی ہوا سے قائم ہونے کی نسبت ہوئی ہی بعض کہتے ہیں  
 کہ آواز اس بات کی محتاج نہیں ہی کہ ہوا سے قائم ہو اور اگر ایسا ہو تو ہم  
 پس دیوار سے اسی ہیئت پر وہ آواز نہ سنتے جس شکل سے وہ ہیئت قائم ہی  
 کیونکہ آواز کی شکل کا توجہ ہوا میں باقی رہنا محال ہی باوجود اسکے کہ دیوار سے  
 وہ ہوا ٹکراتی ہی جو آواز کو اٹھائے ہوئے ہی اور پھر دیوار کے مسامات میں  
 اوس ہوا کا در آنا اور پھر شکل کا باقی رہنا کیونکہ ممکن ہی بعض علمائے اسکایہ  
 جواب دیا ہی کہ یہ محض استبعاد ہی چہ کوئی دلیل نہیں تیسری نوع حواس ظاہریہ  
 میں سے ششم ہی جسے ہماری زبان میں سونگھنا کہتے ہیں وہ ایک قوت ہی جو  
 خداوند عالم نے دو گھنڈیوں میں پیدا کی ہی جو مانند سرپستان کے ہیں اور  
 دماغ سے پیدا ہوئی ہیں اور نرمی اور نکی دماغ کی نرمی سے کم ہی اور اون میں  
 کسی پٹھے کی سختی نہیں پہنچتی اور ان میں اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے امانت  
 رکھا ہی اور خداوند عالم نے ناک کے آخر میں اس قسم کی ایک ہڈی خلق فرمائی  
 جس میں سوراخ ہیں اور سوراخوں میں وہ ہوا جو صاحب الحکم کی بو سے  
 متکیف ہوتی ہی نفوذ کرتی ہی اور اون دونوں گھنڈیوں کی طرف پہنچتی ہی  
 جنکا ذکر اوپر ہوا اور سو قوت ششم حاصل ہوتا ہی چوتھی نوع حواس ظاہری  
 میں سے لمس ہی وہ سب حاسون میں زیادہ نافع ہی کیونکہ اسی کے جسٹے  
 حیوان اپنے مزاج کو منافی خارجی سے محفوظ رکھتا ہی کیونکہ جب وہ غاصر سے

مکرب ہی اور ہر عنصر کے لیے ایک مقدار معین ہی جس پر وہ زیادہ نہیں ہوتا اور انھیں مقداروں کا باقی رہنا اعتدال مزاج سے موسوم ہی اس لیے خداوند عالم نے اسے ایک ایسی قوت عنایت فرمائی ہے جس کا اثر تمام بدن میں سرایت کی ہوئے ہی اور اسی قوت کا نام لمس ہی اسی کی ہمت سے حیوان اس چیز کا ادراک کرتا ہی جو اس کا منافی ہی جسکے سبب سے حیوان منافی سے دوری اختیار کرتا ہی اور جو شے اس سے مائل ہوتی ہی اور اس کے مناسب ہی اس کو ادراک سے موسوم کرتا ہی اور بسبب اسکے کہ اس کے نفع کو جاننا ہی نافع شے کے قریب ہوتا ہی مگر یہ جب ہی کہ مقدار میں عنصر کی بلا کمی و بیشی باقی رہیں اسی سبب سے لمس نافع ترین حواس ہوا کیونکہ یہ دافع ضرر ہی بخلاف باقی حاسون کے کیونکہ اور حاسہ صرف نفع پہونچاتے ہیں اور مضرت کا دفع کرنا منفعت کے حاصل کرنے سے مقدم ہی کیونکہ نفع بدن تک نہیں پہونچتا مگر بعد اس بات کے کہ بدن اعتدال پر قائم ہو اور بدن اعتدال پر نہیں قائم رہ سکتا جب تک اس کی بقا نہ ہو اور بقا اس کی نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے دفع ضرر نہ کیا جاوے۔

اسل مرین اختلاف ہی کہ آیا سیہ جس لمس ایک ہی قوت ہی یا کئی قوتیں ہیں جمہور حکماء کا مذہب یہ ہی کہ کئی قوتیں ہیں اور انھوں نے اس کی تقسیم چار قوتوں پر کی ہی۔ اول قوت وہ ہی جو گرم اور سرد کے درمیان میں حاکم ہی۔ دوسری وہ قوت ہی جو خشک اور تر کے درمیان میں حاکم کرتی ہے۔

تیسری وہ قوت ہی جو سخت اور نرم کے درمیان مین حکم کرتی ہو چوتھی وہ قوت ہی جو چکنی اور کھڑکھری مین فرق کرتی ہو اور اسکے درمیان مین حکم کرتی ہے یہ اونھون نے جو تقسیم کی ہو وہ اسی بنا پر کی ہو کہ اونکے نزدیک دس چیز سے جو ایک ہو اوس سے ایک ہی چیز صادر ہوتی ہو اور دوسرا فرق کہتا ہو کہ وہ ایک ہی قوت ہی جو ان تمام کیفیتوں کا ادراک کرتی ہو پانچویں نوع ذوق ہی جسے ہماری زبان مین چکھنا کہتے ہیں وہ ایسی قوت ہی جسکو خدا نے زبان کا سطح مین خلق فرمایا ہو اور وہ قوت جلد کی تحت مین ہو اور اوس قوت کے اثر کے لیے یہ امر ضروری ہو کہ لعابی رطوبت جو مزہ کا اثر لیے ہو وہ واسطہ واقع ہو اور یہ رطوبت زبان کے نیچے جو و گھنڈیاں ہیں اوس سے پیدا ہوتی ہو اور واجب ہو کہ یہ رطوبت مزے سے خالی ہو کیونکہ اگر اس رطوبت مین کوئی بھی مزہ ہوگا تو یہ مزہ اگر ویسا ہی ہوگا جسکا اب مزہ چکھنا منظور ہو تو ہرگز اسکے مزہ کا ادراک نہ ہوگا کیونکہ ادراک تاثیر قبول کرنے کے سبب سے ہوتا ہو اور شے اپنی شل کی تاثیر نہیں قبول کرتی اور اگر وہ مزہ جو اوس رطوبت مین ہو اوس مزہ کے مخالف ہو جو اوس چیز مین ہو جسکا چکھنا منظور ہو تو ادراک مزہ کا ہوگا مگر خالص مزہ نہ ملیگا بلکہ کچھ رطوبت کا مزہ کچھ اس صاحب حکم ملا ہوا ہوگا جیسے ہر لیضون کے منہ کا مزہ ہوتا ہو کہ اوس قوت مین کسی چیز کا مزہ جو واقع مین ثابت ہی نہیں ملتا پس ثابت ہو کہ اوس

رطوبت کا مزہ سے خالی ہونا واجب ہے اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا یہ رطوبت جسم کے مزہ سے متاثر ہوتی ہے اور پھر زبان کی جلد کی سنبھے جو قوت ہے اوس تک پہنچتی ہے یا اوس جسم کے اجزاء الگ الگ ہوتے ہیں اور زبان کی اوس قوت تک پہنچتے ہیں جو زبان کی جلد کے سنبھے ہے مشہور قول اول ہے اور امر ثانی کا بھی احتمال ہے۔

### بحث احکام عامہ اعراض

وہ احکام جو جمیع اعراض کو شامل ہیں کہی ہیں۔ ایک یہ کہ عرض پر انتقال جائز نہیں ہے کیونکہ انتقال اس بات کا نام ہے کہ ایک چیز میں بعد دوسرے چیز کے حاصل ہوا ہے اسی شے میں معقول ہے جو چیز میں حاصل ہوا اور عرض میں وہ متصور نہیں ہے دوسرا حکم یہ ہے کہ عرض کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل ہو کیونکہ عرض پر تشخص میں ایسے محل شخصی کا محتاج ہے جس سے وہ قائم ہوا ہے کہ اگر وہ اوس کا محتاج نہ ہو تو اوس میں حال نہ ہوگا کیونکہ اپنے فاعل سے اپنے تشخص میں بغیر محل کے اپنے وجود میں متغنی ہوگا اور جب اپنے تشخص میں محل کا محتاج ہوگا تو انتقال و سکا اوس محل سے محال ہوگا کیونکہ عرض اپنے تشخص میں محل شخصی کا محتاج ہے جس کے ساتھ اوس کا قیام ہوتا ہے اور اگر اوس محل کا وہ محتاج نہ ہوتا تو اوس میں حلول نہ کرتا کیونکہ عرض اپنے وجود میں اس حالت میں

یہ سبب اپنے فاعل کے مستغنی ہوتا پس اگر محل کی طرف محتاج نہ ہوتا تو بدین  
 محل کے پایا جاتا حالانکہ محل سے الگ ہو کر کہیں پایا ہی نہیں جاتا پس  
 اوسکا محتاج ہونا ثابت ہو گیا اور یہ محل ہی اوس کی علت ہے پس جب یہ  
 عرض اوس محل کو چھوڑ دینگا تو وہ علت جو عرض کے لیے باعث تشخص ہے  
 جاتی رہیگی پس یہ عرض معدوم ہو جائیگا کیونکہ جب علت زائل ہوگی تو  
 معلول بھی زائل ہو جائیگا پس اگر دوسرے محل میں حلول کر لیا تو یہ دوسرا  
 عرض ہوگا اور اسل میں نزاع نہیں ہے کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم  
 ہو جائے اور دوسرے محل میں دوسرا عرض پایا جائے بلکہ اس میں کلام ہی  
 کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم ہو جائے اور وہی عرض بعینہ دوسرے  
 محل میں حلول کرے تیسرا حکم عرض یہ ہے کہ جائز ہے کہ ایک عرض کا قیام  
 دوسرے عرض سے ہو یہ حکماء کا مذہب ہے اور ایک بڑی جماعت معتزلہ  
 اور امامیہ اور اکثر محققین مثل محقق طوسی اور علامہ حلی نے اس مذہب کو  
 اختیار کیا ہے۔ بعض معتزلہ اور اکثر اشاعرہ نے اس قول کی مخالفت کی ہے  
 وہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر عرض ایک محل جو ہر جی سے قائم ہے  
 محققین کی یہ دلیل ہے کہ سرعت و بطوء حرکت سے قائم ہیں اور وہ عرض ہیں  
 اور حرکت بھی عرض ہے اور مراد قیام سے یہی ہے کہ ایک امر کو دوسرا امر سے  
 یہ لون خصوصیت حاصل ہو کہ قائم صفت ہو جائے اور وہ شے جس سے وہ



قائم ہی موصوف ہو جائے اور یہ حرکت میں موجود ہی کیونکہ حرکت  
 میں چونکہ سرعت و بطور قائم ہی لہذا کہا جاتا ہے کہ یہ حرکت سریلع ہی اور حرکت  
 بطی ہی اور جوہر ان دونوں مصفون سے متصف نہیں ہوتا مگر ضرور ہے کہ  
 انتہا اسکی کسی محل جوہر ہی کی طرف ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو تسلسل لازم  
 آوے گا کیونکہ عرض وہ ہی جسکا قیام غیر سے ہو پس یہ غیر یا جوہر ہوگا یا عرض  
 ہوگا اگر جوہر ہوگا تو مطلوب ہمارا ثابت ہو جائے گا اور اگر عرض ہوگا تو محتاج  
 دوسرے عرض کا ہوگا جس سے وہ قائم ہوگا پھر ہم اوس میں بھی اسی طرح  
 کلام کرینگے جیسا کہ ہم نے پہلے کلام کیا تھا پس تسلسل لازم آوے گا پس محل  
 کی جوہر ہی کی طرف انتہا لازم ہو جس سے وہ قائم ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔  
 چونکہ حکم یہ ہے کہ عرض پر بقا جائز ہی مگر اشاعرہ نے اس مسئلہ میں مخالفت  
 کی ہی بیان اوسکا یہ ہے کہ عرض کی دو قسمیں ہیں ایک قار۔ دوسرا غیر قار  
 قار وہ ہے جسکے اجزاء وجود میں فی الحال مجتمع ہوں جیسے سوادا و بیاض۔  
 اور غیر قار وہ ہے جسکے اجزاء وجود میں فی الحال جمع نہ ہوں بلکہ پڑ پڑے  
 آتے جائیں اس حیثیت سے کہ جو مقدم ہی وہ معدوم ہو جائے اور تاخر  
 موجود ہو جس طرح زمانہ کے اجزاء ہیں۔ جب یہ امر معلوم ہو چکا تو جاننا چاہیے  
 کہ غیر قار کے عدم بقا دین کوئی شک نہیں ہی لیکن قار کی بقا اور عدم بقا  
 میں نزاع ہے۔ معتزلہ اور محققین کہتے ہیں کہ عرض قار کے لیے بقا جائز ہے

اور بعض محققین نے اس پر دعویٰ کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم کسی جسم کے بقا پر بسبب حس کے حکم کرتے ہیں دران حالیکہ ہم اسے پہلے بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ ویسا ہی باقی ہی جیسا پہلے تھا اسی طرح اس عرض کے بقا پر بھی ہم حکم کرتے ہیں جو کسی محل میں حلول کیے ہوئے ہو مثلاً ہم جانتے ہیں کہ یہ سیاہی یا سفیدی وہی باقی ہی جو اس وقت کے پہلے بھی موجود تھی اور یہی بقا عرض ہی اشاعرہ کہتے ہیں کہ عرض قار ہو یا غیر قار باقی نہیں رہتا بلکہ آنا فنا ہوتا ہے اشاعرہ نے اپنے دعوے پر یہ حجت قائم کی ہے کہ بقا عرض ہی پس اگر اعراض باقی رہیں تو لازم آتا ہے کہ عرض کا قیام عرض سے ہو۔ جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ ہم بقا کے عرض ہونے کو منع کرتے ہیں بلکہ بقا ایک مرعقلی ہے اور وہ استمرار وجود زمان اول سے زمان ثانی تک ہی۔ اچھا ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ بقا عرض ہی مگر عرض کا قیام عرض سے جائز ہی جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔ پانچواں حکم اعراض یہ ہے کہ عرض واحد کا دو محمولوں میں حلول کرنا ممکن نہیں حلول کی تعریف یہ ہے کہ ایک شے کا دوسری شے سے اس طرح کا اختصاص ہو کہ ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری شے کی طرف اشارہ ہو مثل دس سیاہی یا سفیدی کے جو کسی محل میں حال ہو پس سیاہی یا سفیدی کی طرف اشارہ بعینہ محل کی طرف اشارہ ہی جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ایک

عرض کا دو محمولوں میں جمع ہونا دو وجہوں سے محال ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ جس طرح ایک جسم کا دو مکانوں میں حصول غیر معقول ہے یعنی اس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اور جس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اس پر حکم ہی نہیں ہو سکتا اسی طرح عرض واحد کا دو محمولوں میں حلیل غیر معقول ہے اس وجہ میں یہ نظر کی گئی ہے کہ عرض کا قیاس اگر جسم پر صحیح ہو تو متغیر ہو کہ دو عرض ایک محل واحد میں پائی جائیں جیسے سیاہی یا سفیدی اور علم اور حرکت اور مثل اسکے اور اعراض جو محل واحد میں جمع ہو جاتے ہیں میری رائے میں اس نظر میں تامل ہے کیونکہ قیاس بر بناء عدم تصور اس جگہ ہے اور وہ صحیح ہے مطلق قیاس نہیں ہے تاکہ نظر وار نہ ہو۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ سابق میں بیان ہوا کہ محل تشخص عرض کی علت ہے پس اگر عرض دو محمولوں میں حال ہو تو لازم آئے کہ ایک محمول شخصی پر دو نام علیتین وارد ہوں اور بحال ہے جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا البتہ ہاتھ سے اس حکم میں مخالفت کی ہے وہ کہتا ہے کہ ایک عرض کا دو محمولوں کی قیام جائز ہے مگر زائد سے نہیں اس نے اس کی مثال تالیف سے دی ہے کہ وہ عرض ہے جو دو محل سے قائم ہے میری رائے میں یہ عرض دو محمولوں میں منقسم ہے جس طرح سیاہی سفیدی دو جوہروں میں منقسم ہوتی ہے اسی طرح ایک جماعت متقدمین اسکے قائل ہو گئے ہیں کہ عرض واحد دو محمولوں سے قائم ہو سکتا ہے مگر نہ ان معنوں سے کہ ایک عرض جو ایک محل میں حال ہے وہی دوسرے محل میں حال ہے بلکہ عرض

واحد و محمولون کے مجموع میں حال ہوتا ہے جو دونوں ملکر اس عرض حال کے لیے محل واحد ہو گئے ہیں جیسے حیوۃ۔ و قدرت۔ و علم۔

قائدہ ۵۔ اضافت کی دو قسمیں ہیں ایک صاف متحد۔ دوسری اضافت

مختلف متحد اضافت وہ ہے جسکی دونوں طرفین نسبت میں ایک سی ہوں

جیسے اخوت پس اخوت جس طرح ایک بھائی سے بھی قائم ہے اسی طرح دوسرے

بھائی سے بھی قائم ہے یا جواری جسکے معنی ہمسائیگی کے ہیں جس طرح یہ معنی ایک

ہمسایہ سے قائم ہیں اویسی طرح دوسرے ہمسایہ سے بھی قائم ہے اور اضافت مختلف وہ ہے جسکی طرفین

مختلف ہوں جیسا کہ ابوت و نبوت کیونکہ ابوت صرف باپ سے قائم ہے اور نبوت صرف بیٹے

سے قائم ہے جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ بعض متقدمین نے کہا ہے کہ

اضافت متحد عرض واحد ہے جو دو محمولون سے قائم ہے اور وہ دو محل ہیں

جن میں ہر ایک کو اضافت عارض ہوئی ہے کیونکہ اخوت جس طرح ایک بھائی

سے قائم ہے اویسی طرح دوسرے بھائی سے بھی قائم ہے محققین نے اسکو اس

وجہ سے باطل سمجھا ہے کہ ایک کی برادری جو دوسرے کے ساتھ ہو وہ اس کے

ساتھ قائم ہے اور دوسرے کی برادری جو اس کے ساتھ ہو وہ دوسرے کے

ساتھ قائم ہے پس اس مقام پر کوئی ایسا عرض نہیں ہے جسکے لیے دو محل

ہوں انتہا سے امر یہ ہے کہ لازم آتا ہے کہ اسکے طرفین متحد ہوں۔

چھٹا حکم اعراض یہ ہے کہ وہ حادث ہیں جیسا کہ بیان ہو گا۔

## بحث احکام عام

جو احکام ہوا ہر اور اعراض سے مخصوص نہیں ہیں کئی قسموں میں منقسم  
 ہوتے ہیں اول قسم اس کے متغیرین ہیں اور متغائر وہ دو چیزیں ہیں جنکی  
 جدائی ایک دوسرے سے ممکن ہی یہ تقسیم تامل و اختلاف اور تقابل کی بنا  
 منقسم ہوتی ہو تو صیح اسکی یہ ہو کہ عقل اس بات کیام ہو کہ صورت شے ذہن  
 میں حاصل ہو پس دو چیزیں جنکا عقل ذہن میں ہوا ہو یا تو ہر ایک مفہوم  
 دوسرے کا عین اس حیثیت سے ہو گا کہ ایک دوسرے کے مقام پر شمار کیا  
 جاسکتا ہو یا ایسا نہ ہو گا اگر امر اول ہی تو وہ دونوں مثلین ہیں جس طرح زید  
 اور عمرو کیونکہ وہ شے جو زید سے سمجھی جاتی ہی یعنی حیوان ناطق وہی بعینہ عمرو  
 سے بھی سمجھی جاتی ہے اور ان دونوں میں جو اختلاف ہو وہ ان شخصیات  
 کے سبب ہی جو خارج سے اس میں لاحق ہوئی ہیں جس طرح اسکا کہ نسبت  
 یا مقام میں ہوتا ہی یا مثل سکے اور خارجی امور ہیں اور مراد اس بات سے کہ  
 ایک کا مفہوم ماہیت دوسرے کا تمام مفہوم ماہیت ہی یہ ہی کہ اون دونوں کی  
 نوع ایک ہو جیسے انسانیت مفہوم زید و عمرو کی تمام ماہیت ہی اور اگر ایسا نہ ہو  
 ایک کا مفہوم دوسرے کا تمام مفہوم نہ ہو تو وہ مختلفین سے نام زد کئے جاتے ہیں  
 جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ سواد سے مفہوم یہ ہوتا ہی کہ وہ ایک قصبہ البصر  
 رنگ ہی اور بیاض سے مفہوم یہ ہوتا ہی کہ وہ لہر مفرق البصر ہی اور وہ دونوں

چیزیں جو مختلف ہونگی تو یا اون دونوں کا اجتماع ایک محل میں باعتبار  
 واحد ممکن ہو گا یا نہ ممکن ہو گا اگر اون دونوں کا اجتماع محل واحد میں ممکن  
 ہو گا تو اون کو اس جہت سے متلاقیین کہتے ہیں کہ محل واحد میں دونوں  
 ایک دوسرے سے ملاتی ہوتے ہیں جیسے سوا دا اور حرکت کہ وہ دونوں ایک  
 محل میں جمع ہو جاتے ہیں اور اگر اون کا اجتماع محل واحد میں ممکن نہ ہو گا تو وہ  
 متقابلین سے موسوم ہوتے ہیں جب یہ امر بیان ہو چکا تو جاننا چاہیے کہ تقابل  
 جنس ہی اور اسکے تحت میں چار نوعیں مندرج ہیں۔ صدقین متضائین اور  
 عدم و ملکہ۔ اور تصفیئین اور اس امر کی دلیل کا سمجھنا کہ تقابل کا انھیں چار نوعوں  
 میں کیوں انحصار ہی یہ موقوف ایک مقدمہ کی تمہید پر ہی وہ مقدمہ یہ ہی کہ  
 تقابل عدلین میں نہیں ہوتا اور یہ اس سبب سے کہ عدلین یا مطلق ہوں گے  
 یا مضاف ہوں گے یا مطلق اور مضاف دونوں ہونگے اول شق میں تو تقابل کا  
 میں اراضح ہی کیونکہ عدم مطلق میں تعدد نہیں ہوتا اور تقابل تعدد کو چاہتا ہے  
 اور شق ثانی بھی اسی طرح ہی کیونکہ متقابلین شے واحد پر نہیں صادق آتے  
 متضائین ایک محل پر صادق آتے ہیں جیسے عدم البصر اور عدم القدرت  
 دونوں دیوار پر صادق آتے ہیں اور شق ثالث میں بھی تقابل نہ ہو گا کیونکہ  
 عدم مطلق عدم مضاف کا جزو ہوتا ہی اور تقابل شے میں اور اسکے  
 جزو میں نہیں ہوتا جب یہ مقدمہ بیان ہو چکا تو اب دلیل انحصار کی تقریر پر ہی

کہ متقابلین یا تو دونوں وجودی ہونگے یا ایک وجودی ہوگا ایک عدمی ہوگا پس اگر شق اول ہی تو یا ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا یا نہ ہوگا اگر ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا تو متقابلین ضدین کہے جاوینگے جیسے سواد اور بیاض اور اگر امر ثانی ہی تو وہ متضائفین ہیں جیسے اُبوت اور نبوت اور اگر ایک وجودی ہو اور ایک عدمی ہی تو یا اون دونوں کے لیے کوئی ایسا محل خارج بین ہوگا جسکی شان سے یہ ہو کہ وجود سے متصف ہو یا ایسا نہ ہوگا اگر امر اول ہی تو وہ عدم اور ملکہ ہی جیسے اندھا ہونا اور بینا ہونا اور اگر امر ثانی ہی تو وہ نقیضین ہیں جیسے انسان اور لا انسان۔

### بحث ضدین

ضدین کا اطلاق دو معنوں پر آیا ہے ایک معنی حقیقی ہیں اور دوسرے مشہوری مشہوری سے مراد وہ دو غرض ہیں جو ایک جنس سے ہوں اور محل واحد میں وقت واحد میں مجتمع ہوں مگر ایک محل میں دن و دونوں کا حلول کی بعد دیگرے ممکن ہو اور کبھی محل دن و دونوں سے خالی ہو۔ واضح ہو کہ دونوں ضدین کو عرض اس لیے ہونا چاہیے کہ دو جوہروں میں تضاد نہیں ہوتا کیونکہ ضدین کے لیے ایک موضوع ضروری ہے جس پر وہ دونوں کی بعد دیگرے وارد ہوں اور جو ہر کسی موضوع میں حلول نہیں کرتا۔

یہ قول اس شخص کا ہے جسے ضدین میں موضوع کو شرط جانا ہی اور جسے وجود

موضوع کی تضاد میں شرط نہیں کی ہو اور اسکے نزدیک جائز ہو کہ جو ہر کوئی لیے بھی کوئی ضد ہو اور اون دونوں عرضوں کا جنس واحد سے ہونا اسلئے لازم ہو کہ اگر وہ مختلف جنسوں سے ہونگے تو اون میں تضاد نہ ہوگا۔ جیسے کم اور کیفیت اور لین۔ اور اسی طرح اونکی اور بھی چیزیں ہیں جو جو ہر میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارا یہ کہنا کہ وہ دونوں محل واحد میں مجتمع نہیں ہوتے یہ اون دونوں سے احتراز کے لیے ہی جو ایک جنس سے ہوتی ہیں اور مجتمع ہو جاتے ہیں جیسے خط اور سطح اور جسم تعلیمی ہی کیونکہ یہ سب جسم طبعی میں جمع ہو جاتے ہیں اور وقت واحد کی قید اسلئے ہی کہ اوس میں اشیاء متضادہ داخل ہو جائیں کیونکہ جائز ہو کہ وہ اشیاء متضادہ مختلف وقتوں میں ایک بعد دوسرے کے آئیں اور یہ قول کہ کبھی محل اون دونوں غلطی بذہن ہو اسلئے ہے کہ کبھی محل ہی نہیں ہوتا تو اوس وقت میں جب محل ہی نہیں تو عرض میں کا وجود کہاں ہوگا اور کبھی محل وجود نہ ہوتا ہی اور پھر غرض سے خالی ہوتا ہی جیسے ہوا جو تمام رنگوں کو خالی ہے نہ کہ اس میں سواد ہی نہ بیاض ہی نہ اور کوئی رنگ ہی یہاں تک بیان تضاد مشہور تھا اور تضاد حقیقی سے بھی وہ ہی مراد ہی جو تضاد مشہوری میں بیان ہوئی مگر ایک قید اوس میں زائد ہو اور وہ یہ ہے کہ اون دونوں میں انتخاب کی دوری ہو جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ الوان کی بہت سی نوعیں ہیں جیسے سیاہی سرخی۔ سبزی۔ زردی۔ سپیدی۔ اس سلسلہ میں اتنے الوان کا ذکر ہی



مگر جس قدر دوری سیاہی کو سپیدی سے ہے۔ اتنی کسی رنگ کو کسی رنگ سے  
 نہیں ہے پس سیاہی اور سپیدی ہی حقیقی ضدین ہونگی۔ بلکہ بعض رنگ بعض سے  
 قریب ہی ہیں بقاء تضاد مشہوری یہ سب رنگ ضدین ہونگے اور بنیاد تضاد  
 حقیقی صرف سفیدی اور سیاہی ضد ہونگے معلوم ہوا کہ تضاد مشہوری اور تضاد  
 حقیقی میں بھی عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ جہاں تضاد حقیقی پایا جائیگا  
 تضاد مشہوری کا وجود ضروری ہوگا لیکن جہاں تضاد مشہوری ہوگا وہاں  
 ضروری نہیں کہ تضاد حقیقی بھی پایا جائے پس بنابر تعریف تضاد مشہوری کے  
 ممکن ہے کہ ایک شے کے لیے کئی ضد ہوں جس طرح سواد اسکے لیے جتنے الوان  
 غیر سواد ہیں سب اسکی ضد ہیں مگر بنابر تعریف تضاد حقیقی سواد کے ضد  
 صرف بیاض ہی ہوگی کیونکہ جتنے اوہین غایت بعد کا اعتبار کیا ہے اور یہ  
 انتہا کی دوری سیاہی سے سفیدی ہی میں پائی جاتی ہے پس بیاض ہی حقیقی  
 سواد کے لیے ہوگی تضاد دو جنسوں میں نہیں پایا جاتا ہے یہ امر استقراء سے  
 معلوم ہوا ہے عام اس سے کہ جنسین عالی ہوں یا ساقل ہوں یا متوسط ہوں  
 اس مقام پر ایک شبہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خیر اور شر دونوں جنسین میں باوجود  
 اسکے کہ دونوں آپس میں ضد ہیں اور یہ اسل مرسل کے خلاف ہے کہ تضاد  
 جنسین میں نہیں ہوتا۔ اس شبہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو ہم خیر اور  
 شر کو جنس ہی نہیں مانتے اور اگر ہم ان دونوں کو جنس بھی تسلیم کر لیں تو

تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ یہ دونوں باعتبار اپنی ذات کے ضد ہیں بلکہ اس اعتبار سے انہیں ضدیت ہے کہ وہ باعتبار کمال و نقصان کے متقابل ہیں اور یہ امر اس سبب ہے کہ خیر حصول کمال شے ہے اور شر عدم کمال اس شے سے ہے جو قابل کمال ہی پس اون دونوں میں تقابل عدم و ملکہ ہے۔

تضاد انواع میں بھی نہیں ہوتا مگر جب ایک ہی جنس کی تحت میں ہوں اور یہ بھی استقرار سے معلوم ہوا ہے بیان بھی ایک شبہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ شجاعت اور تہور دونوں میں تضاد ہیں حالانکہ دو جنسوں کی تحت میں داخل ہیں۔ کیونکہ شجاعت فضیلت کے تحت میں ہے اور تہور ذلیت کے تحت میں ہے اسی طرح شجر اور حجر ان دونوں میں تضاد ہے حالانکہ یہ دونوں ایک جنس کے تحت میں نہیں ہیں۔ شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ اون دونوں میں جو تقابل ہے وہ ذاتی نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ شجاعت فضیلت کے تحت میں ہے اور تہور ذلیت کے تحت میں ہے اور فضیلت و رذیلت دونوں عارض ہیں نہ یہ کہ یہ امور اون دونوں کے ذاتی ہوں اور شبہ ثانی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شجر اور حجر دونوں جو ہر میں حالانکہ تحت انواع عراض میں ہیں اور ضدین باعتبار محل کے کئی قسموں میں منقسم ہیں اول یہ کہ محل اون دونوں سے خالی ہو اور وسط سے بھی متصف نہ ہو جیسے ہوا اسود اور بیاض دونوں سے خالی ہے اور اون الوان سے جو اسود اور بیاض کے

وسط بین بین مثل حمرة وخضرة وصفرة وغیره کے متصف نہیں ہوتی دوسری قسم وہ ہے کہ محل اول و دونوں سے خالی ہو مگر وصف سے متصف ہو بطرح وہ پانی جو حرارت و برودت سے خالی ہو وہ ایک حالت متوسط سے کہ جو حرارت و برودت کے بین بین ہوگی متصف ہوگا۔ تیسرے یہ کہ اول و دونوں محل خالی نہ ہو بلکہ یا یہ عرض محل میں ہو یا اسکو ضد میں ہو نہ دونوں مجتمع ہو جائیں نہ دونوں مرتفع ہو سکیں جس طرح حرکت و سکون۔ کیونکہ جسم کو لیے ضروری ہے کہ ان دونوں حالتوں میں سے ایک حالت میں ہوا سیلے کہ جسم متماثل ہو گا یا نہ مستقل ہو گا اگر اول ہی تو وہ حرکت سے متصف ہو اور اگر ثانی ہی تو وہ سکون سے متصف ہو ان دونوں حالتوں سے جسم کا خلونا ممکن ہے۔

### بحث تقيضين

قسم ثانی اقسام تقابل سے تناقض تقيضين اول و دونوں چیزوں کا نام ہے جو ایک محل میں مجتمع ہوں اور نہ دونوں مرتفع ہوں یعنی نہ دونوں ایک مقام پر صادق آئیں نہ دونوں کاذب ہوں اور یہ دو ضبوں پر منقسم ہے ایک یہ تناقض ہے جو مفردات میں ہوتا ہے جس طرح انسان اور لا انسان کیونکہ وہ دونوں نہ کسی شے پر صادق آتے ہیں نہ کسی شے میں کاذب ہوتے ہیں۔ اور دوسرا تناقض مرکبات میں ہوتا ہے اوس سے یہ مراد ہے کہ دو قضیہ ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہوں اس حیثیت سے

کہ ایک کا صدق ذاتاً اس بات کا مقتضی ہو کہ دوسرا کاذب ہو جائے جیسے  
 ہمارا یہ قول کہ انسان کاتب ہے اور یہ قول کہ انسان کاتب نہیں ہے پس  
 بدیہی ہو کہ اگر قضیہ اولیٰ صادق ہے تو قضیہ ثانیہ کاذب ہے اور اگر قضیہ  
 ثانیہ صادق ہے تو قضیہ اولیٰ کاذب ہے پس قید اختلاف دو قضیہوں سے  
 وہ تناقض خارج ہو گیا جو مفردات میں ہوتا ہے اور قید اختلاف سلب  
 ایجاب کے اول قضیہوں کا وہ اختلاف خارج ہو گیا جو حملی اور شرطی ہونے کی  
 وجہ سے ہوتا ہے اور یہ قید کہ ذاتاً ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم  
 نہ کرتا ہے اس سے وہ قضیہ نکل گئے جس میں ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم  
 آتا ہے۔ مگر قضیہ کی ذات اس امر کو نہیں چاہتی بلکہ یا تو یہ لزوم اس وجہ سے  
 ہوتا ہے کہ مادہ اس کو مقتضی ہوتا ہے جیسے ہمارا یہ قول کہ ہر انسان حیوان ہے اور  
 کوئی شے انسان سے حیوان نہیں ہے اس قول میں اگرچہ ایک کا صدق  
 دوسرے کے کذب کو مستلزم ہے مگر یہ اقتضا ذاتی نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مقتضات  
 موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے اختلاف سے ہوتا تو یہ قول کہ ہر حیوان انسان ہے  
 اور کوئی شے حیوان سے انسان نہیں ہے دونوں کاذب ہوتی پس معلوم ہوا  
 کہ یہ اقتضا ذاتی نہیں ہے بلکہ خصوصیت مادہ کی جیسے ہے اسی طرح وہ بھی خارج  
 ہو گیا جس میں یہ التزام بالواسطہ ہو مثلاً یہ قول کہ زید انسان ہے اور زید  
 صادق تین ان دونوں میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہے

مگر یہ مسئلہ ام ذاتی نہیں بلکہ چونکہ ناطق کا سلب مسئلہ سلب نسائیت ہے لہذا  
ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مسئلہ ام ہی اور یوہین ایک کا کذب دوسرے کے  
صدق کو مسئلہ ام ہی اور اس قسم کے لیے کچھ شرطیں جانب موضوع میں ہیں  
اور کچھ جانب محمول میں ہیں اول سب کا مرجع و مال اسی کی جانب ہے  
کہ دونوں قضیوں میں اسی وقت تناقض پایا جائیگا جب نسبت حکمی  
میں وحدت ہو پھر اس قسم کے لیے اور بھی ایسے خواص ہیں جسکے سبب سے  
اور اقسام تقابل سے اسکو حاصل اختیار حاصل ہی اول خاصہ اس قسم کا یہ ہے  
کہ نقیضین نہ ایک مقام پر مجتمع ہوتے ہیں نہ ایک مقام سے دونوں مرتفع  
ہوتے ہیں بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ ضدین کہیں دونوں ایک مقام  
سے مرتفع ہو جاتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اسی طرح متضامین مرتفع ہو جاتے ہیں  
بہ سبب سبب کے کہ محل اول دونوں سے خالی ہوتا ہے اور عدم اور ملکہ  
بھی مرتفع ہو جاتے ہیں جب محل نہ ہو یا جب محل میں استعداد ملکہ نہ ہو دوسرے  
خاصہ یہ ہے کہ تقابل جو نقیضین میں ہے وہ قول کے اعتبار سے بھی ہے اور  
عقل کے اعتبار سے بھی ہے بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ وہ اقسام  
صرف باعتبار وجود خارجی آپس میں متقابل ہیں لیکن تناقض باعتبار قول  
و اعتقاد دونوں کے اس معنی سے متقابل ہے کہ ان دونوں کو قول بھی متقابل  
ہیں اور ان دونوں کے اعتقاد بھی متقابل ہیں۔

## بحث عدم و ملکہ

یہ تیسری قسم تقابل کی ہوا سکا نام تقابل عدم و ملکہ ہی اسکی تعریف یہ کی گئی ہو کہ وہ دونوں وہ تقابل ہیں جو اپنے موضوع سے خاص مخصوص ہیں جیسے اعمیٰ اور بصر کیونکہ اون دونوں کا محل ایک ہی ہوا سیلہ کہ اندھا پن عدم بصر کا نام ہو مگر یہ مقصود نہیں کہ عمی عدم بصر ہی وہ کسی چیز سے بھی ہو بلکہ محل مخصوص سے عدم بصر ہو جسکا متصف ہونا بصر سے ممکن ہو بخلاف تنافض کے مثل انسان اور لا انسان کے کیونکہ لا انسان عدم انسانیت کا نام ہی وہ کسی شے سے بھی ہو۔ اس قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مشہوری دوسری تحقیقی مشہوری کہ ہر اوس چیز کو کہتے ہیں جو کسی موضوع میں موجود ہو اور اوس موضوع کی شان سے یہ امر ہو کہ اوس شے وجودی ہو موصوف ہو اور ممکن ہو کہ یہ شے وجودی اوس سے منعدم ہو جائے اور جب معدوم ہو جائے تو پھر عود کرنا اوسکا ممکن نہواور عدم سے مراد اسی وجودی کا عدم ہی مگر اوسوقت جب اسکے وجود کا امکان اوس موضوع میں ہو مثال اوسکی بصر اور بال ہیں کیونکہ عدم بصر قبل اسکے کہ آنکھ بچے کی کھلی یا لڑکے کا لیے ریش ہونا عدم ملکہ سے نہوگا کیونکہ اونکا وجود کی طرف انتقال اس طور سے ممکن ہو کہ آنکھ کھلی تو بصر موجود ہو اور طفل جو ان ہو تو داڑھی نکل آئی یا ان اگر وقت اتصاف بھی طفل صاحب ریش نہو تو یہ عدم ملکہ ہوگا۔

یہاں تک تو تعریف عدم اور ملکہ مشہوری کے تھے لیکن تحقیقی کے بنا پر  
ملکہ اس موجود کو کہتے ہیں جو کسی موضوع میں ہو عام اس سے کہ اس موضوع  
کی شان سے اس امر وجودی کے ساتھ متصف ہوتا ہو یا اسکی وقت میں یا  
غیر وقت میں اس سے متصف ہوتا ہو یا اسکی نوع کی شان سے ہو یا اسکی  
جنس کی شان سے ہو پہلے کی مثال گذر چکی دوسرے کی مثال جس طرح  
رطوبت کی شان سے ایش کا ہونا ہی تیسرے کی مثال جس طرح عورتوں کی  
شان سے داڑھی کا ہونا ہی چوتھے کی مثال جس طرح نسوان ہی ذکر بیت  
کا ہونا ہی۔ پس مشہوری تحقیقی سے خاص ہے۔

### بحث مضافین

یہ جو تھی قسم اقسام تقابل سے ہی جاننا چاہیے کہ اشیا باعتبار اپنے تغزل کے  
دو قسموں پر ہیں ایک قسم وہ چیزیں ہیں جنکا سمجھنا دوسری چیزوں کے  
سمجھے پر موقوف نہ اس طرح کی جو چیزیں ہیں وہ مصناف نہیں کہی جاتیں  
دوسری وہ چیزیں ہیں جنکو سمجھے میں دوسری چیزوں کے سمجھنے کی احتیاج  
ہوتی ہی یہ قسم مصناف سے نامزد ہوتی ہی اسکی بھی دو قسمیں ہیں ایک قسم مصناف  
مشہوری دوسری قسم مصناف حقیقی ہی مشہوری وہ ہے کہ قطع نظر اس بات کے  
کہ اسکا قیاس کیا جائے اسکے علاوہ اس کے لیے وجود ہو جیسے باپ اور بیٹا  
اگرچہ باپ کا سمجھنا بدون اسکے نہیں ہو سکتا کہ اس کے لیے کوئی بیٹا بھی ہو

اور اسی طرح بیٹے کا سمجھنا بھی اس پر موقوف ہے کہ اس کے لیے باپ ہو مگر ان دونوں کے لیے وہ وجود بھی ہے جو باپ اور بیٹے کا وجود ہے اور اگر اس اعتبار کے علاوہ وجود نہ ہو تو وہ مضاف حقیقی ہے جیسے اب کی اُتوت اور ان کی بنوت ہے کیونکہ اعتبار اضافت سے علیحدہ کوئی وجود ان دونوں کے لیے نہیں ہے اضافات کا وجود خارج میں ہے یا نہیں اس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے حکماء کی یہ رائے ہے کہ اضافتوں کا وجود خارج میں ہے حکماء نے اپنے مذہب مختار پر یہ حجت پیش کی ہے عقل آسمان کی فوقیت کا حکم کرتی ہے اور یہ حکم بھی ایسا ہے کہ جو صادق اور نفس الامر میں مطابق واقع ہے پس فوقیت امر عدمی نہیں ہے کیونکہ وہ نقیض لافوقیت کے ہے جو معدوم پر صادق آتی ہے پس لافوقیت عدمی ہوگی اس لیے کہ معدوم کی صفت محال ہے کہ بتبوتی ہو والا لازم آئے گا موصوف اس صفت کا جو معنی معدوم ہو ثابت ہو اور یہ محال ہے اور جب لافوقیت عدمی ہو تو فوقیت کا وجود ہی ہو باضروری متکلیفین نے فوقیت کے خارج میں نہونے پر یہ حجت پیش کی ہے کہ فوقیت اگر خارج میں موجود ہوتی تو تسلسل لازم آتا بیان اوسکا یہ ہے کہ اضافت اگر موجود خارج میں ہوتی تو کسی محل سے قائم ہوتے اور جب کسی محل سے قائم ہوتے تو ضرور ہے کہ اس محل کی طرف اسلضافت کی اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی خارج میں موجود ہوگی پس ضرور ہے کہ یہ بھی کسی محل سے



قائم ہو پھر اس میں بھی ہسم کلام کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب کہ تسلسل صرت اسی وجہ سے لازم آیا کہ اضافات کا وجود خارج میں فرض کیا گیا ہی پس یہ ملزوم بھی محال ہوگا اور اضافات کا وجود خارج میں نہ پایا جاویگا اور یہی مطلوب ہی بعض علماء نے اس دلیل پر یہ نظر کی ہے کہ جس شخص نے وجود اضافات کو خارج میں نہیں تسلیم کیا اس کا مقصود سلب کلی نہیں یعنی یہ مقصود نہیں کہ اضافات کی کوئی فرد خارج میں موجود نہیں اور اس بنا پر دلیل تمام نہوگی کیہ کہ جب مستدل یہ کہیگا کہ اگر اضافتیں خارج میں موجود ہوتیں تو کسی محل سے قائم ہوتیں پس اضافت کے لیے اس محل کی طرف اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی موجود ہوگی تو ہم اس قول کو منع کرینگے کیونکہ وہ شخص جو وجود اضافات کا قائل ہو وہ ہر اضافت کے وجود کا قائل نہیں بلکہ بعض اضافات کے وجود کا قائل ہی اور بعض کے وجود کا قائل نہیں اسوقت میں جائز ہی کہ اضافت اضافت اول اضافتوں میں سے ہو چکا وجود خارج میں نہیں ہے۔

### بحث اجتماع متثلین

سابق میں یہ امر معلوم ہو چکا کہ جو دو چیزیں معقول ہونگی وہ مختلفین اور متقابلین اور متثلین کی طرف منقسم ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ متقابلین جمع نہیں ہو سکتے اور وہ مختلفین جو متقابلین نہیں وہ جمع ہو سکتے ہیں

اب بحث اس مرتبہ باقی ہی کہ مثلیں ایک مقام میں جمع ہو سکتی ہیں نہیں  
 حق یہ ہی کہ مثلیں بھی مثل متقابلین کے ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے دلیل اسکی  
 یہ ہی کہ اگر وہ دونوں ایک محل میں جمع ہوتی تو دونوں میں کوئی تمیز دینے والا  
 نہ ہوتا باوجود اسکے کہ وہ دو ہیں اور یہ محال ہی کیونکہ تعدد تمیز کو چاہتا ہی اور وہ  
 معدوم ہے سمجھئے یہ جو کہا کہ یہاں ایک کا دوسرے سے کوئی تمیز دینے والا نہیں  
 یہ اسلئے کہا کہ تمایز نہیں! مرون میں کسی ایک مرتبہ ہوتا ہی یا ذات کے سبب سے  
 یا لوازم کے سبب سے یا عوارض کے سبب سے اور تینوں قسمیں یہاں نہیں پائی جاتی ہیں  
 ذات اور لوازم تو اسلئے تمیز نہیں دے سکتی کہ وہی ذات وہی لوازم جو ایک کے  
 لیے ہیں وہی دوسرے کے لیے بھی ہیں اور اگر ایسا نہ تو وہ باہم مثلیں نہ ہوں  
 حالانکہ مفروض یہ ہی کہ وہ باہم مثلیں ہیں رکھئے عوارض وہ بحسب محل اشیاء  
 کو عارض ہوتے ہیں اور جب بنا بر مفروض ایک ہی مقام و محل میں دونوں  
 ہونگے تو بحسب محل جو عارض ایک کو عارض ہوگا وہی دوسرے کو بھی عارض  
 ہوگا تو اسوقت میں مثلیں کے لیے تینوں قسموں میں سے کسی قسم کی تمیز نہ حاصل  
 ہوئی جس سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ مثلیں اگر محل واحد میں مجتمع ہوں تو ایک  
 دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے اور عدم امتیاز و نزاکا محال ہی کیونکہ اسوقت میں  
 دو دونہ رہیں گے حالانکہ ہم انہیں دو فرض کر رہے ہیں اور یہ خلاف  
 مفروض و باطل ہے۔

## بحث وحدت و کثرت

وحدت و کثرت بھی امور عامہ میں سے ہیں بیان اوسکا یہ ہو کہ مقول یا منقسم ہو گا یا نہ ہو گا جو منقسم ہو گا کثیر ہے اور جو منقسم نہ ہو وہ واحد ہی واحد کی بھی قسمیں ہیں۔ ایک اہل بالذات دوسری واحد بالعرض کیونکہ عدم قبول قسمت یا غیر کے سبب ہے یا اوسکی ذات کی وجہ سے ہی پہلی کو واحد بالعرض کہتے ہیں دوسری کو واحد بالذات کہتے ہیں پہلی کی مثال جیسے وہ عرض جو جوہر فرد میں حلول کیے ہو کیونکہ یہ عرض تقسیم قبول نہیں کرتا وہ صرف اسی وجہ سے واحد ہی کہ جوہر فرد میں جو اوسکا غیر ہے حلول کرنا اوسکی تقسیم کا مانع ہو کیونکہ اگر حال منقسم ہو تو محل کی بھی تقسیم لازم آئے دوسری کی مثال جیسے جوہر فرد کہ اوسکی ذات خود بلا ملاحظہ غیر انقسام سے انکار کرتی ہی پھر واحد بالذات کبھی واحد بالخصص ہوتا ہی اور وہ وہ ہی جو شرکت کو مانع ہو جیسے زید کیونکہ شخص زید واحد ہی اوس میں کسی قسم کا اشتراک نہیں ہی اسکو بعبارت ثانی جزئی حقیقی بھی کہتے ہیں اور کبھی واحد بالذات واحد ہوتا ہی مگر واحد بالخصص نہیں ہوتا پس اس وقت میں اسکے لیے دو جہتیں ہوتی ہیں ایک جہت مقضی کثرت ہوتی ہی اور دوسری جہت مقضی وحدت ہوتی ہی پس وہ جہت جو کثرت کی مقضی ہی اگر ایک ہی قسم کی ہو تو وہ واحد بالنوع ہی جیسے زید اور عمر و دیگر وغیرہ یہ سب واحد بالنوع ہیں کیونکہ اول سب کی ایک ہی نوع ہی اور وہ نوع

انسان ہی اور اگر نہ جبت اہتمام رکھتی ہو تو اسے واحد بالجنس کہتے ہیں جیسے انسان اور گھوڑا کیونکہ وہ دونوں حیوانیت میں متحد ہیں جو ان دونوں کی جنس ہی پھر جنس کبھی قریب ہوتی ہی اور کبھی متوسط ہوتی ہی اور کبھی بعید ہوتی ہی پس واحد بالجنس القریب ہ ہی جسکی مثال ہم نے انسان اور گھوڑے سے دی ہی کیونکہ حیوان گھوڑا اور انسان دونوں کے لیے جنس قریب ہی اور واحد بالجنس المتوسط جیسے انسان اور شجر کہ ان دونوں کی جنس صہم نامی واقع ہوا ہی اور وہ جنس متوسط ہی یا واحد بالجنس البعید ہوتا ہی جیسے انسان و عقل کیونکہ ان دونوں کی جنس صہرہ ہی جو جنس بعید ہی اور واحد بالتشکیک ان سب قسموں پر محمول ہوتا ہی کیونکہ کسی پر واحد بالا ولویت صادق آتا ہی اور کسی میں عدم اولویت ہوتی ہی کیونکہ واحد بالذات واحد ہونے کے ساتھ بہ نسبت واحد بالجنس کے اولی ہی اور واحد بالجنس القریب کی وحدت واحد بالجنس المتوسط کی وحدت سے اولی ہی اور جو اتحاد باعتبار نوع کے ہوتا ہی او کو مماثلت کہتے ہیں اور جو اتحاد باعتبار جنس کے ہوتا ہی او کو مجابانت کہتے ہیں اور جو اتحاد باعتبار عرض کے ہوتا ہی وہ اتحاد اگر کم میں ہو تو اسے مساوات کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد کیف میں ہو تو اسے مشابہت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد اضافت میں ہو تو اسے مناسبت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد شکل میں ہو تو اسے مشاکلت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد وضع

میں ہو تو اس سے موازات کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد اطراف میں ہو تو اس سے مطابقت کہتے ہیں اور جو واحد بالنوع ہو وہ کثیر بالشخص ہو کیونکہ نوع کے لیے افراد اور اشخاص ہوتے ہیں اس لیے کہ نوع اس سے کہتے ہیں جس کا اطلاق اور بہت سی چیزوں پر ہوتا ہے جنکی حقیقتیں ایک ہوں پھر یہ اشخاص کبھی صرف ذہن میں ہوتے ہیں خارج میں انکا وجود نہیں ہوتا جس طرح عقلا کہ اسکے افراد و بجز ذہن کے خارج میں موجود نہیں ہیں اور کبھی یہ اشخاص خارجی اور ذہنی ہوتے ہیں اور خارجی افراد میں سے کبھی ایک ہی کا وجود ہوتا ہے جیسے آفتاب کیونکہ نوع آفتاب اس ایک ہی فرد میں منحصر ہے جو خارج میں موجود ہے اور کبھی یہ اشخاص خارجی کثیر ہوتے ہیں جس طرح انسان فرس غنم اور اسکے امثال کیونکہ ان نوعوں کے افراد خارج میں بہت کثرت سے پائے جاتے ہیں اور جو واحد بالنوع ہے وہ کثیر بالنوع ہے کیونکہ جنس کے لیے نوعین ہونا ضروری ہے اس لیے کہ جنس اس سے کہتے ہیں جسکا اطلاق اور بہت سی چیزوں پر ہو جنکی حقیقتیں مختلف ہوں اور واحد بالشخص یا انقسام قبول کر لیا یا انقسام قبول نہ کر لیا اگر انقسام قبول کر لیا تو یہ قبول انقسام ذات کے سبب ہو گا اور جو اس طرح انقسام قبول کرے وہ مقدار ہو اور مقدار وہ عرض ہے جو ذات کے سبب قسمت قبول کرے اور قسمت اس بات کا نام ہے کہ ایک شے میں دو متغائر حصہ کھل سکیں جیسے ابعاد ثلثہ

یعنی طول و عرض و عمق۔ کیونکہ ہر ایک میں ممکن ہو کہ ایک طرف اس میں  
 دوسری طرف کا غیر فرض کیا جائے یا یہ انقسام غیر کی جہت سے قبول کرتا ہو  
 جیسے جسم طبعی کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہی بہ سبب اس بات کے کہ وہ بعد  
 جو اس سے قائم ہیں وہ منقسم ہیں اور جسم دو قسموں پر ہے ایک جسم تعلیمی اور  
 دوسرا جسم طبعی جسم تعلیمی وہ ہے جس میں تین مقداریں ہوں جو طول  
 و عرض و عمق کے نام سے موسوم ہیں اور جسم تعلیمی کو اسی جہت سے جسم تعلیمی  
 کہتے ہیں کہ اس سے اصحاب تعلیم بحث کرتے ہیں یعنی وہ لوگ جو صاحبان  
 علوم ریاضی ہیں اور جسم طبعی ان مقداروں کے محل کا نام ہی اور اسکو  
 جسم طبعی اسلئے کہتے ہیں کہ اسکی جسمیت باعتبار اسکی طبیعت کے ہی اور اگر  
 وہ انقسام کو قبول ہی نہ کرے تو یا صاحب اشارہ حسی ہو گا یا انوکھا اول  
 مانند نقطہ کے ہی کیونکہ نقطہ طرف خط کا نام ہی جو موجود ہی اور اسکی جانب  
 اشارہ حسی ہوتا ہی اور جو قابل اشارہ حسی نہ ہو اور موجود ہو وہ مانند  
 نفس ناطقہ کے اس شخص کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کو مجرد ثابت کرتا ہی منجملہ  
 اقسام واحد کے وحدت بھی ہی کیونکہ واحد وہ ہی جو اقسام متقدمہ کو قبول  
 نہ کرے اور وحدت و کثرت اور معلومات میں سے ہیں جو بدیہی ہیں پس  
 اسکا تصور محتاج کسی تعریف کا نہیں ہی اور واحد کی یہ تعریف کرنا کہ جو  
 منقسم نہ ہو اور کثرت کی یہ تعریف کرنا کہ جو منقسم ہو یہ تعریف لفظی ہی انتہا

اس جگہ یہ ہے کہ ایک خفی لفظ کو حلی اور ظاہر لفظ سے بدل دیا ہی اور واحد اور کثیر دونوں معقولات ثانی سے ہیں یعنی دوسری مرتبہ تعقل میں حاصل ہوتے ہیں اور ان کے لیے خارج میں تحقق ذاتا نہیں ہے کیونکہ ہم اولائے کثرت کا تعقل کرتے ہیں پھر اس بات کا تعقل کرتے ہیں کہ وہ واحد ہی یا کثیر ہی پس وحدت اور کثرت اسی امر کے لیے عارض ہوتی ہے جو پہلے تعقل کیا جاتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ وحدت اور کثرت کا قیام خود ہی ہو بلکہ ان کا قیام اوسے ہوتا ہے جس کو وہ عارض ہوتے ہیں اور وحدت و کثرت دونوں امر اعتباری ہیں متقدمین میں سے ایک قوم نے اس کے اعتباری ہونے میں تنازع کیا ہے جن لوگوں کے نزدیک وحدت و کثرت امر اعتباری ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وحدت و کثرت دونوں امر اعتباری نہ ہوں بلکہ دونوں خارج میں موجود ہوں تو تسلسل لازم آئے اور وہ باطل ہے اور جب لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہے بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر وحدت خارج میں موجود ہے تو دو امر اول میں سے ایک امر ضرور ہو گا یا یہ وحدت واحد ہوگی یا کثیر ہوگی مگر یہ امر جائز نہیں کہ کثیر ہو کیونکہ اگر وحدت کثیر ہو تو لازم آوے گا کہ شے اپنے منافی سے متصف ہو کیونکہ کثرت وحدت کے منافی ہے اور جب وسکا کثیر ہونا باطل ہوا تو واحد ہوگی اور اس کے لیے ایک اور وحدت ہوگی اور یہ وحدت بھی خارج میں موجود ہوگی اور اس میں ہم پھر اسی طرح کلام کرینگے جس طرح وحدت

اول میں ہم نے کلام کیا ہے اور اسی طرح ہم بیان تک کلام کرتے چلو جائینگے  
 کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے بعض علماء نے اس دلیل میں یہ نظر  
 کی ہے کہ وحدت اویکو کہتے ہیں کہ جو غیر منقسم ہو جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں  
 اور اس میں شک نہیں کہ یہ معنی خارج میں موجود ہیں عام اس سے کہ ہم  
 اوسکا اعتبار کریں یا نہ اعتبار کریں پس یہ کہنا کہ وحدت اگر خارج میں  
 موجود ہوگی تو دو امرون میں سے ایک ضرور ہوگا الخ اور یہ امر کہ وحدت  
 کے لیے وحدت ہوگی ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ وحدت وحدت عین وحدت ہے  
 اور کثرت کے خارج میں نہ موجود ہونے میں یہ دلیل کی گئی ہے کہ اگر کثرت  
 خارج میں موجود ہوگی تو یا اپنے اجزاء میں سے ہر ہر واحد سے قائم ہوگی  
 کیونکہ یہ امر جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے محل کے بعض اجزاء سے قائم ہو کیونکہ لازم  
 آویگا کہ واحد کثیر ہو اور نہ یہ امر جائز ہے کہ اپنے محل کے ہر ہر جز سے قائم ہو  
 کیونکہ اگر ایسا ہو تو دو فساد لازم آویگے اول فساد یہ ہے کہ واحد کثیر ہو جاوے گا  
 اور دوسرا فساد یہ ہے کہ ایک عرض کئی محلوں سے قائم ہوگا اور یہ دونوں  
 امر باطل ہیں اور یہ امر باطل خارج میں کثرت کے موجود فرض کرنے سے  
 لازم آئے ہیں تو خارج میں کثرت کا فرض باطل ہے اس دلیل میں بھی  
 ایک نظر کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جائز ہے کہ کثرت نہ ہر ہر اجزاء محل سے  
 قائم ہو نہ بعض اجزاء محل سے قائم ہو بلکہ مجموعہ اجزاء سے قائم ہو۔



## بحث تقسیم موجود حادث و قدیم میں

وجود کی تقسیم قدیم اور حادث کی طرف سے بھی اُن امور عامہ میں سے ہے جسے موجود متصف ہوتا ہے حادث و قدیم دونوں ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور نہ دونوں ایک محل سے رفع ہو سکتے ہیں۔

پس جاننا چاہیے کہ موجود یا اسکے وجود کے لیے کوئی اول ہو گا یا نہ ہو گا یا یہ کہا جائے کہ اسکے پہلے عدم ہو گا یا نہ ہو گا۔ قسم اول کو حادث کہتے ہیں اور قسم ثانی کو قدیم کہتے ہیں۔ ممکن ہے قدیم کی تفسیر اُن دو امور میں سے کی ہو جو آپس میں متلازم ہیں ایک یہ کہ قدیم وہ ہے جس کے لیے اول نہ ہو دوسری تفسیر قدیم کی یہ ہے کہ قدیم وہ ہے جس کے پہلے عدم نہ ہو اسی پر قیاس کر کے حادث کی بھی دو تفسیریں نکلتی ہیں ایک تو وہ کہ جس کے وجود کے لیے اول ہو۔ دوسرے یہ کہ اُس سے پہلے عدم ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جمہور محققین اور معتزلہ اور تمام شیعہ اثنی عشریہ کا مذہب یہ ہے کہ بجز ایک ذات خداوند عالم کے کوئی دوسری شے قدیم نہیں ہے اور جمہور اشاعرہ کے نزدیک خدا کی ذات کے سوا خدا کے صفات بھی قدیم ہیں اور وہ لوگ جو احوال کو ثابت کرتے ہیں ان کے نزدیک خدا اور اسکے وہ احوال قدیم ہیں جنکو وہ خدا کے لیے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ بیان ہو گا اور فلاسفہ کے نزدیک خدا اور عالم قدیم ہی اور ایک گروہ جو حزبانیین کے نام سے موسوم ہے

اوسکے نزدیک پانچ قدیم ہیں دو قدیم زندہ ہیں اور فاعل ہیں ایک اول  
 دونوں میں سے خدا ہے اور دوسرا نفس ہے اور ایک وہ ہی جو اثر قبول کرتا ہے  
 اور زندہ نہیں وہ ہی بولی ہے۔ اور دو قدیم ایسے ہیں جو نہ زندہ ہیں نہ فاعل ہیں  
 نہ متفعل ہیں وہ دونوں خلأ اور دوسرے جیسا کہ بیان ہوگا اور یہ سب مذاہب  
 باطل ہیں اور حق محقق یہ ہے کہ بجز ذات اللہ تعالیٰ کے کوئی قدم نہیں ہے  
 جیسا کہ دلائل حدوث عالم اور دلائل توحید سے ثابت ہے پس محققین کے نزدیک  
 بجز ایک ذات خدا کے کل شیا، حادث ہیں اور شاعرہ کے نزدیک بجز ذات خدا  
 اور اوسکے صفات کے کل موجودات عالم حادث ہیں اور جزائین کے نزدیک  
 اول پانچوں کے علاوہ جو مذکور ہوئیں اور سب شیا، حادث ہیں اور حکماء حادث  
 کی وہ تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر متکلمین سے عام ہے اور انھوں نے یہ کہا ہے کہ حدوث کو  
 تفسیر وہی ہے جو تم کہتے ہو مگر وہ بہ نسبت بعض اجزاء عالم کے ہے اور بہ نسبت  
 کل عالم باین معنی کہ ہر ہر واحد اوسکے اجزاء سے حادث ہوں نہیں ہے اور  
 نہ نسبت کل عالم کے ہے وجہ اسکی کہ یہ معنی کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم حادث ہے  
 صحیح نہیں ہیں یہ ہے کہ کسی شے پر سابق ہونیکا اطلاق صرف پانچ ہی ہنوں  
 ہوتا ہے اول سبق بالعلیۃ یا تقدم بالعلیۃ یعنی اس سبب سے سابق ہو کہ وہ علت ہو

لہ عالم کے قید میں نے جو وجہ سے لکھی ہے کہ عالم مراد ماسوا اللہ اور کل موجودات ہیں اور شاعرہ کے

نزدیک صفات خدا عالم کے سوا ہیں ۱۷۱

جس طرح اونگلی کی حرکت انگشتی کی حرکت پر سابق ہوتی ہے کیونکہ پہلی ہم اونگلی کی حرکت کا تصور کرتے ہیں پھر اوسکی تبعیت میں انگشتی کی حرکت کا تصور کرتے ہیں اگرچہ دونوں حرکتیں ایک ہی زمانہ میں باہمی لگنیں مگر پھر بھی اونگلی کی حرکت علت ہونے کی جہت سے انگشتی کی حرکت پر مقدم ہوتی ہے دوسرا سبق بالذات یعنی اوسکی ذات خود پہلے ہونے کی مقتضی ہے اسکو سبق بالطبع بھی کہتے ہیں جس طرح شرط کی ذات مشروط پر مقدم ہوتی ہے یا ایک لے پر مقدم ہوتا ہے۔ فرق اس سابقیت اور اس سابقیت میں جو سابق میں مذکور ہوئی ہے کہ قسم اول میں اوسکے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہوتا ہے بخلاف اس قسم کے کیونکہ ایک کے وجود سے دو کا وجود لازم نہیں آتا۔

تیسرا سبق بالرتبہ ہے محسوسات ظاہری میں مثال دسکی یہ ہے کہ جس طرح امام کا محراب عبادت میں موم پر مقدم ہونا ہے اور عقل میں تقدم بالرتبہ کی مثال یہ ہے جیسے جنس نوع پر مقدم ہوتی ہے۔ چوتھا سبق بالشرف ہے جس طرح اوستاد عالم کا شرف اوسکے شاگرد پر ہے یا بی کا تقدم اوسکی امت پر ہے۔ پانچواں سبق بالزمانہ جس طرح باپ کے وجود کا مقدم ہونا بیٹے کے وجود پر یا عدم شے کا سابق ہونا اوسکے وجود پر ہے جب یہ معلوم ہو اتوجاننا چاہی کہ بوجہ اول یہ ممکن نہیں کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم اوس معنی سے حادث ہوں جو معنی اسی متکلمین تم بیان کرتے ہو کیونکہ عدم علت سبب جو نہیں ہو سکتا

اور بوجہ ثانی بھی ممکن نہیں کیونکہ اوہمین سابق اوس چیز کے ساتھ جس پر  
وہ صادق ہو جمع ہو سکتا ہو وجود عدم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور میری  
اور چوتھی وجہین یعنی تقدم بالرتبہ اور تقدم بالوضع بھی نہیں ہو سکتیں  
جیسا کہ ظاہر ہی اور چوتھی وجہ بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم وجود سوا شرف  
نہیں ہے جب یہ چاروں وجہین تمھارے دعوے کے موافق نہ ہوں تو پانچویں  
وجہ کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہ رہی پس معنی اس وقت میں یہ ہو گئے کہ اوسکے  
عدم کا زمانہ اوسکے وجود پر سابق ہو اور زمانہ مستلزم حرکت ہی کیونکہ زمانہ  
مقدار حرکت کا نام ہے اور حرکت مستلزم جسم ہے کیونکہ حرکت جسم ہی کو عارض  
ہوتی ہے اور حادث اس بات کا مستلزم ہے کہ اوس پر کوئی دوسرا حادث سابق ہو  
پس اگر یہ سلسلہ اسی حادث تک ختم ہو جس پر عدم نہ سابق ہو تو یہ مراتب ہو جائیگا  
کہ وہ تفسیر جو حادث کی کی گئی ہے وہ ہر ہر واحد اجزاء عالم کے لیے ثابت نہیں ہے  
اور اگر یہ سلسلہ ختم نہ ہو تو وجود اسی حادث کا ثابت ہو گا جسکے لیے اول  
نہو گا حالانکہ تم نے اس بات کا حکم کیا ہے کہ حادث کے لیے اول ہوتا ہے اور  
جب یہ امور باطل ٹھہرے تو یہ ثابت ہو گیا کہ حدوث بالنسبہ ہر ہر جزء عالم  
کے بمعنی مذکور ثابت نہیں ہے اور اسکا ثبوت کہ نسبتہ کل عالم کے بھی حدث  
بمعنی مذکور ثابت نہیں ہے یہ ہے کہ زمانہ ایک جزو اجزاء عالم سے ہے یا نہیں  
شق ثانی محال ہے کیونکہ اگر شق ثانی ثابت ہو تو زمانہ عین واجب الوجود ہو

کیونکہ عالم تھا سے نزدیک وہ ہی جو خدا کے سوا موجود ہی پس عالم غیب خباباری  
 ہوگا عین واجب الوجود نہوگا اور اول شق بھی محال ہی کیونکہ عالم کے وجود پر  
 اگر اس کا عدم زمانا مقدم ہو تو لازم آتا ہی کہ زمانہ اپنے نفس پر مقدم ہو لاکہ  
 شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا محال ہی اور جب حادث کی تفسیر بمعنی مذکور نہ تو  
 ہر ہر واحد کے لیے اجزاء عالم سے ثابت ہوئی نہ کل عالم کے لیے ثابت  
 ہوئی تو اب ضرور ہوا کہ حادث کی تفسیر ایسے معنوں سے کی جاوے جو اس  
 معنی سے عام ہو اور وہ یہ ہی کہ حادث وہ چیز ہی جس پر کوئی غیر سابق ہو  
 پس اگر سابق اور مسبوق جمع نہوسکیں تو وہ حادث زمانے ہے اور اگر سابق  
 و مسبوق کا اجتماع ممکن ہو تو وہ حادث ذاتی ہی پس معنی اس کے یہ ہیں  
 کہ ممکن اس حیثیت سے کہ وہ ممکن ہی اپنی ذات سے وجود کا مستحق نہیں ہی  
 پس اگر وہ پایا جائے تو اس کا وجود غیر سے ہوگا پس استحقاق وجود کا موجود  
 سے پہلے نہوگا کیونکہ جو امر ذاتی ہو وہ اول مرتبہ سے مقدم ہی جو غیر سے ہو  
 اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ اپنی ذات سے مستحق وجود نہیں ہی اور یہ ہم نے نہیں  
 کہا کہ وہ مستحق لا وجود ہی سبب اس کا یہ ہی کہ اگر لا وجود کہتے تو وہ متلغ الوجود  
 ہوتا حالانکہ وہ ممکن فرض ہوا ہے اور ہم نے یہ جو کہا کہ اس کو وجود کا موجود  
 سے پہلے استحقاق نہوگا اور یہ نہیں کہا کہ وہ مستحق وجود ہی سبب اس کا یہ ہے  
 کہ یہ لازم نہ آوے کہ جس ممکن کو استعداد وجود ہی مگر موجود نہیں ہی وہ

خارج ہو جائے کیونکہ وہ غیر مستحق وجود ہی اور جب ہم نے یہ معنی حدوث کے بیان کئے تو اب کوئی ممکنات میں سے عام اس سے کہ وہ قدیم ہو یا حادث ایسا ممکن نہ لگے گا جو ان معنوں سے متصف نہو اس حدوث میں درحادث زمانی میں وہی فرق ہی جو عام اور خاص میں فرق ہوتا ہی کیونکہ حادث زمانی قدیم زمانی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور حادث ذاتی قدیم زمانی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہی بیان تک بیان قول حکماء تھا جو زمانہ کو اور عالم کو قدیم کہتے ہیں اور متکلمین عالم یعنی کل ماسوا اللہ کو حادث جانتے ہیں اسلئے انھوں نے اس کلام کا یہ جواب دیا ہی کہ ہم تقدم کا انحصار انھیں چیزوں میں جنکو تم نے ذکر کیا ہی نہیں تسلیم کرتے کیونکہ انحصار کی کوئی دلیل نہیں ہی اور اگر تم یہ کہو کہ استقرار اور تفحص تام اسکو بتلاتا ہی کہ تقدم کی قسمیں بجز اون قسموں کے جو ہم نے ذکر کی نہیں پائی جاتی ہیں تو اولاً ہم یہ کہیں گے کہ تفحص تام واستقرار امر ظنی ہی اور وہ مفید یقین نہیں ہی اور علاوہ اسکے ہم کہتے ہیں کہ اس مقام پر ایک قسم اور تقدم کی نکلتی ہی جو اون پانچوں قسموں میں سے نہیں ہی بلکہ علاوہ اونکے ہی جو تم نے بیان کی ہیں وہ تقدم بعض جزاء زمانہ کا بعض جزاء زمانہ پر ہی جیسے کل کا تقدم آج پر کیونکہ تقدم کل کا آج پر علت ہونے کے سبب سے دونوں سے نہیں ہی اول یہ کہ اگر تقدم بالعلیۃ ہوتا تو معدوم کی تاثیر وجود میں لازم آتی کیونکہ کل گذشتہ

روز کا نام ہی جو معدوم ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ ظاہر ہی دوسری وجہ یہ ہی  
 کہ زمانہ کے اجزاء مساوی اور برابر ہیں اور یہ محال ہی کہ جو چیزیں ماہیت  
 میں مساوی ہوں اور ان میں سے بعض علت ہوں اور بعض معلول ہوں  
 اور یہ تقدم ذاتی بھی نہیں ہی اولاً اس وجہ سے کہ اجزاء مساوی ہیں پس  
 کیونکر ہو سکتا ہی کہ بعض اجزاء کو ذاتی تقدم حاصل ہو جیسا کہ بیان ہوا۔  
 دوسرا اس وجہ سے کہ دو مضامین کا وجود میں یہاں اجتماع لازم آتا ہی  
 اور وہ محال ہی اس لیے کہ امکان اس کا تقدم ذاتی سے ہی تقدم زمانے سے  
 نہیں ہی کیونکہ اگر تقدم زمانی ہو تو لازم آئے کہ زمانہ کے لیے زمانہ ہو اور  
 اس میں اسی طرح یہاں تک کلام کیا جائے کہ تسلسل لازم آئے اور وہ  
 محال ہی اور یہ تقدم تقدم بالشرف بھی نہیں ہی کیونکہ اجزاء شرف میں اپنی  
 حد ذات میں باہم مساوی ہیں جس طرح کا شرف ایک جزو زمان کو  
 حاصل ہی اسی طرح دوسرے جزو زمان کو بھی حاصل ہی اور یہ تقدم بالوضع  
 بھی نہیں ہی اور یہ ظاہر ہی پس کوئی اور قسم ہوگی جو ان پانچوں قسموں  
 کی غیر ہوگی اور وہ قسم تقدم بہ تقدیر زمان ہی جب یہ امر قرار پا چکا تو تقدم  
 عدم کا وجود پر تفسیر حادث میں اسی معنی سے ہوگا پس عالم اور اجزاء عالم  
 دونوں کے تقدم کے لیے تقدم عام ہوگا اور یہی کلام باری تعالیٰ کے  
 عالم پر مقدم ہونے میں ہی اور وہ یہ ہی کہ ہم اوس مقدار کو جس کو تم زمانہ کہتی ہو

فرض کریں تو بارہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہو گا اور ایسی زمانہ کے لیے جو وہم میں مقدر فرض ہو کسی لیے زمانہ کا وجود شرط نہیں ہی جو خارج میں موجود ہو جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہو اور ایسے زمانہ کے قدیم ہونے میں جو خارج میں موجود ہو بلکہ وہم میں موجود ہو کچھ مضائقہ نہیں ہی اور ایسا تسلسل بھی محال نہیں ہی۔

### بحث حدوث و قدم

محققین کا مسلک یہ ہی کہ قدم اور حدوث دونوں اعتبارات عقلی ہیں جو ذہن میں اوسوقت حاصل ہوتے ہیں جب اعتبار ماہیت کیا جاتا ہی اور اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہی کہ اوسپر غیر کو تقدم ہی یا اوسکے عدم کو اوس پر تقدم ہی اوسکا غیر اوسپر مقدم نہیں ہی یا اوسکا عدم اوسپر مقدم نہیں ہی پس وہ دو عبارتوں کے اعتبار جو اول میں بیان ہوئے ہیں وہ حدوث و کثابت کرنے والے ہیں اور وہ دو عبارتوں کے اعتبارات جو ثانیاً بیان ہوئے ہیں اوس سے مراد قدم ہی محققین کا مذہب یہ ہی کہ حدوث و قدم صفات حقیقی سے نہیں ہیں جو اشیاء میں ہوتے ہیں اسل میں فرقہ کرامیہ نے مخالفت کی ہی کیونکہ اونھوں نے یہ گمان کیا ہی کہ حدوث خارجی امور میں سے ہی اور بعض اشاعرہ نے بھی اس بات میں مخالفت کی ہی اوزکا مذہب یہ ہی کہ قدم صفت حقیقی ہی محققین کی دلیل ہی کہ اگر حدوث اور قدم امور اعتباریہ نہ ہوں



تو تسلسل لازم آویگا یا یہ بات لازم آویگی کہ شے اوس چیز سے متصف ہو جو  
اوسکے منافی ہو اور لازم کی دونوں قسمیں باطل ہیں پس ملزوم بھی باطل ہوگا  
بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر حدوث و قدم ذہنی نہ ہونگے تو خارجی ہونگے کیونکہ  
وجود ذہنی اور وجود خارجی میں واسطہ نہیں ہے اور جو چیز خارج میں موجود ہے  
وہ یا حادث ہے یا قدیم ہی پس حدوث و قدم دونوں یا حادث ہوں گے یا قدیم  
ہونگے اگر قدیم حادث ہو تو لازم آتا ہے کہ شے اپنے منافی سے متصف ہو اور  
اگر قدیم ہو تو اوسکے لئے ایک ور قدم ہوگا اور ہم اوس قدم میں ہی طرح یہاں تک  
کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا اور اسی طرح ہم حدوث میں بھی اپنی تقریر جاری  
کرینگے کہ اگر حدوث قدیم ہو تو شے اپنے منافی سے متصف ہوگی اور اگر حادث  
ہو تو اوسکے لئے حدوث ہوگا اور ہم اسی طرح یہاں تک اوس حدوث میں کلام  
کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا۔ اس دلیل میں یہ نظر کی گئی ہے کہ جائز ہے کہ  
قدم قدم عین قدم ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ حدوث حدوث عین حدوث ہو  
پس اس وقت میں تسلسل لازم نہ آویگا۔ دوسرے یہ کہ جبہ دونوں ذہنی ہونگے  
تو ذہن میں ثابت ہونگی تو ممکن ہوگا کہ اونسکے لیے حدوث یا قدم عارض ہو  
پس بعینہ وہی خرابی لازم آویگی جو اونسکے خارجی فرض کرنے میں لازم آتی ہے  
اس دوسری شق کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت میں اگر تسلسل لازم آویگا  
تو امور اعتباری میں لازم آئیگا اور امور اعتباری کے قطع سے تسلسل بھی

قطع ہو سکتا ہی مگر امور خارجی میں یہ بات نہیں ہی۔

## بحث احکام قدیم و حادث

اس بحث میں دو مسئلہ ہیں۔ اول مسئلہ یہ ہی کہ قدیم پر عدم جائز نہیں ہے کیونکہ اگر وہ واجب لوجود ہی تو ظاہر ہی کہ اوپر عدم نا جائز ہی اور اگر ممکن لوجود تو یہ ممکن یا واجب لوجود سے مستند ہوگا یا نہ ہوگا اگر واجب لوجود سے مستند ہوگا تو تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور اگر واجب لوجود سے مستند ہوگا تو اسکی نفی سے واجب لوجود کی نفی لازم آویگی اور وہ بھی محال ہی کیونکہ معلول کی نفی سے علت کی نفی لازم ہی اور واجب لوجود کی نفی خلاف مفروض محال ہی دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ ہر حادث کے لیے کوئی مؤثر ضرور ہی اور یہ امر ایسا بدیہی ہی کہ ہر صاحب دراک اپنی طبیعت سے اسکو پا جاتا ہی یہاں تک کہ حیوان بے زبان اگر کسی لکڑی کی آواز کو محسوس کرتا ہی تو اپنی چال تیز کر دیتا ہی اگرچہ کسی کو نہ دیکھے اور یہ امر صرف اسی وجہ سے ہی کہ اسکی طبیعت میں یہ امر جاگزین ہی کہ وہ آواز جو لکڑی کی حادث ہوئی ہی تو کسی حادث کرنے والی ہی کے سبب ہی اور حادث کے مؤثر کی طرف محتاج ہونے پر یہ دلیل ہی کہ حادث ممکن ہی اور جو ممکن ہی وہ مؤثر کا محتاج ہی پس نتیجہ یہ نکلا کہ حادث مؤثر کا محتاج ہی مقدمہ اول اس طرح ثابت ہی کہ حادث وہ ہی جو پہلے موجود نہ تھا پھر موجود ہوا پس کبھی وہ عدم سے موصوف ہوا اور کبھی وجود سے پس

ضرور عدم وجود کے قبول کی قابلیت رکھتا ہو اور اگر قابلیت اس انصاف کے نہوتے تو اس کا وجود محال ہوتا اور ممکن وجود و عدم سے متصف ہوتا ہو اور ماہیت ممکن کا وجود اور عدم سے متصف ہوتا بغیر اپنی اقتضاء ذاتی کی ممکن نہیں ہو اسی کو امکان ماہیت کہتے ہیں پس ثابت ہو گیا کہ جو حادث ہو وہ ممکن بھی ہو اور مقدمہ ثانی کا ثبوت یہ ہے کہ جب ممکن کا وجود اور عدم دونوں اس کے ذاتی اقتضاء سے ہوا تو وجود اور عدم کی نسبت اس کی ذات کی طرف یکساں ہوگی اور جب یہ حالت ہوگی تو ضرور ہے کہ جب ذات ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہوگی تو مرجح کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ دونوں طرفین وجود و عدم کی جو مفروض ہیں ذاتی ہیں اور ممکن کی نسبت اون دونوں کی طرف برابر ہی پس اون میں سے ایک کو ترجیح دیدینا بغیر کسی مرجح کے محال ہو گا مثلاً ترازو کی دونوں پٹے جب برابر فرض ہوں تو چون کسی وزنی شے کے جو ایک پلہ کو جھکا دے ایک پلہ کا جھک جانا ممکن نہیں ہے اور یہ بدیہی ہی اور محسوسات اور غیر محسوسات یعنی عقلیات میں اس کا حکم مساوی ہو محسوسات میں مثال و سکی ترازو کے پلوں سے بیان ہو چکی اور عقلیات میں مثال اس کے یہ ہے کہ جب کوئی مشکوک مسئلہ یعنی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے جس میں مثلاً نفع و ضرر کا پہلو مساوی معلوم ہوتا ہو تو اس میں بدو مرجح کے کوئی حکم نہیں ہوتا ہی مثلاً پیاسے کے سامنے دو پانی رکھے جاویں

اور سب حیثیتوں سے وہ دونوں پانی مساوی حالت میں تھے بدون وجہ کسی مرجح کے انسان کیٹانی اختیار نہ کر لگا مثلاً پانی کا قریب ہونا یا دہنی جانب ہونا جو جانب قوی ہی اور جبے و سرامقہ مرہ بھی ثابت ہو گیا تو نتیجہ دلیل کا ثبوت ظاہر ہی پس خلاصہ دلیل یہ ہو گا کہ جو حادثہ ہی وہ ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ محتاج موثر ہی پس ممکن محتاج موثر ہے۔

### بحث علت احتیاج

عقلاء نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ فاعل کی طرف سبب احتیاج کیا ہے حکماء کی رائے میں علت احتیاج بجز امکان کے اور کوئی شے نہیں ہے اور اسی کو محققین مثل علامہ حلی اور محقق طوسی نے اختیار کیا ہے اور متقدمین متکلمین کی رائے ہے کہ علت احتیاج بجز حدوث کے اور کوئی شے نہیں ہے اور ابو الحسین بصری کی رائے میں علت احتیاج حدوث و امکان دونوں ہیں پس ہر واحد ان میں سے جز علت ہے اور شیخ ابو الحسن اشعری اس بات کے قائل ہیں کہ علت احتیاج امکان بشرط حدوث ہے۔

محققین کئی دلیلوں سے اپنے مذہب مختار کو ثابت کرتے ہیں ایک یہ کہ ہر حادثہ ممکن ہے اور ہر ممکن علت موثر کا محتاج ہے جیسا کہ بیان ہوا اور جب یہ دلیل بدو ن ذکر حدوث کافی ہے تو ثابت ہے کہ علت احتیاج محض امکان ہی دوسرے یہ کہ ہم معنی امکان اور تساوی طرفین کا تصور

کرینگے تو ضرور ہی کہ اوسکو اپنا اوسل تصناف میں جو وجود یا عدم کے ساتھ  
 ہو کسی علت خارجی کی احتیاج ہوگی اگرچہ ہم کو اس ممکن کے حدوث کا خیال  
 منوار رہے اوس سے بالکل غافل ہوں پس اگر علت احتیاج حدوث ہوتا  
 یا حدوث جزو علت ہوتا یا حدوث شرط علت ہوتا تو ہرگز ممکن کے مؤثر کی  
 طرف احتیاج کا تصور بدون تصور حدوث نہوتا حالانکہ امر بالعکس ہے۔  
 تیسرے یہ کہ اگر علت احتیاج حدوث ہوتا تو چند مرتبوں سے دور لازم  
 آتا اور دور باطل ہی اس لیے ملزوم بھی باطل ہی۔ بیان ملازمت یہ ہو کہ  
 حدوث کیفیت وجود ہی کیونکہ حدوث وجود کا مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور  
 صفت اپنے موصوف سے مؤخر ہوتی ہی اور وجود جو اس صفت کا موصوف ہے  
 وہ موجد کے ایجاد کرنے سے بالذات متاخر ہی کیونکہ معلول اپنی علت سے  
 متاخر ہوتا ہی اور ایجاد موجود کی اوسل احتیاج سے متاخر ہی جو اثر کو وجود  
 میں مؤثر کی طرف ہی اور اثر کی احتیاج اپنی علت سے متاخر ہی پس اگر  
 حدوث علت احتیاج ہوتا تو اپنے نفس سے چار مرتبہ متاخر ہوتا دو مرتبوں  
 میں تاخر ذاتی ہی اور دو میں تاخر طبعی ہی پس لازم آتا ہے کہ مقدم  
 اور متاخر ایک ساتھ ہوں اور یہ محال ہی چوتھے یہہ بدیہی ہے کہ مکان ہی  
 سبب احتیاج مؤثر ہے اور اوس میں شک واقع ہونے کا سبب یہ ہے  
 کہ اوسکے اطراف میں سے کوئی طرف خفی ہے اور اس سے کسی شے کا

علم بدیہی غیر بدیہی نہیں ہو جاتا۔

### بحث مؤثر موجب مختار

دوسری تقسیم موجود کی موجب و مختار میں ہی طرح ہوتی ہے کہ مؤثر دو ہی قسموں میں منحصر ہو یا وہ مؤثر موجب ہی یا وہ مؤثر مختار ہے بیان اوسکا یہ ہی کہ موجب دیا تو غیر کے موجود کرنے میں مؤثر ہوگا یا غیر کا اثر ہوگا قسم اول میں یا یہ امر ممکن ہوگا کہ مؤثر چاہے تاثر کرے چاہے نہ کرے اور وجود کا فائدہ اوسکو دے یا نہ دے یا یہ امر متمنع ہوگا اول فاعل مختار ہو اور دوسرا مؤثر موجب فاعل بالاضطرار مثل اشراق شمس احراق نار ہی کیونکہ آگ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی شے کے جلانے سے باز رہے اور وہ جسکا وجود غیر سے مستفاد ہوا ہو وہ معلول ہے اور اصطلاح متکلمین میں علت کو موجب کہتے ہیں اور اثر کو موجب کہتے ہیں اور حکماء کی اصطلاح میں یہ دونوں علت و معلول سے موسوم ہوتے ہیں۔

### بحث علت معلول

یہ امر ممکن نہیں ہے کہ علت نفس معلول نہ ہو کیونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے پس اگر علت نفس معلول ہو تو شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اوسکا بطلان بدیہی ہی اور جب یہ باطل ہوا تو دو امر اور باقی رہے ایک یہ کہ علت جزء معلول ہو دوسرے یہ کہ علت نہ جزء معلول ہو اور نہ عین معلول ہو

بلکہ معلول سے خارج ہو اگر علت جز معلول ہوگی تو دو حال سے خالی  
 نہیں یا تو وجود معلول وس علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا یا بالفعل ہوگا  
 اگر وجود معلول علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا تو وہ علت مادی ہی جیسے  
 لکڑی کے تختے تخت کے لیے ہیں اور اگر وجود معلول بالفعل علت کے  
 ساتھ ہو تو وہ علت صوری ہی جیسے تخت کے لیے شکل ہی اور اگر علت  
 خارج ہو معلول سے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو وجود معلول وس سے  
 ہوگا یا وجود معلول دس کے لیے ہوگا اگر اول ہی تو اس سے علت فاعلی  
 کہتے ہیں جیسے تخت کے لیے نجار علت فاعلی ہی اور اگر ثانی ہو تو وہ علت  
 غائی ہی جیسے تخت کے لیے جلوس ہی اس مقام کے متعلق چند فوائد کا بیان  
 مناسب ہو۔ اول یہ کہ علت کبھی تام ہوتی ہی کبھی ناقص ہوتی ہی اور علت  
 تام کل وس چیز کا نام ہی جس پر وجود معلول موقوف ہو اور علت ناقص  
 اس کل موقوف علیہ کے بعض کا نام ہی علت تام پر معلول کا وجود جب  
 ہو جاتا ہی مثلاً چارون علتیں جو قوت پانی جادینگی تو اس وقت وجود معلول  
 ضروری ہی اور اس کا نام علت تام ہی اور ہر علت علیحدہ علیحدہ  
 تام نہیں ہی بلکہ علت ناقص ہی اس پر وجود معلول کا واجب نہیں ہوتا ہی  
 اور کسی شے کے کل شرائط کا پایا جانا اور کل موانع کا مٹنی ہونا علت  
 تامہ کے حکم میں ہی کیونکہ علتیں بھی شرائط وجود میں ہیں یہ دونوں

مستم علت فاعلی اور علت مادی ہیں دوسرا فائدہ یہ ہو کہ علت غائی اپنی ماہیت کے لحاظ سے معلول کی علت ہو کیونکہ علت غائی علت فاعلی کی علت ہو اس لیے فاعل کو جب تک کسی فعل کا پہلے سے ذہن میں نہ ہو تو نہ ہوگا وہ اس فعل کو نہ کر لگا پس علت غائی وہ ذہنی ہیں اپنے معلول سے مستم ہوگی اور اپنے وجود خارجی میں مؤخر ہوگی کیونکہ خارج میں اس کا وجود بعد اذن علتوں کے ہوتا ہے جنکی معلول ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہو کہ جو چیز مرکب ہو اسکے لیے ان چاروں علتوں کا ہونا ضروری ہو کیونکہ ہر ممکن کے وجود کے لیے ضروری ہو کہ اسکے لیے فاعل ہو اور غایت ہو اور ترکیب اس کی اس بات کو چاہتی ہو کہ اسکے لیے مادہ ہو اور مادہ اسکے اجزاء کا نام ہو اور جب اجزاء ہوئے تو اجزاء کے لیے ایک اجتماعی ہیئت ہوگی یہ علت صوری ہوگی اور علت یا کسی چیز کی مقتضی بالذات ہوگی یا نہ ہوگی قسم اول کو علت بالذات کہتے ہیں جیسے سقمونیا جو حرارت کے زوال کے مقتضی ہے اور دوسری قسم کو علت بالعرض کہتے ہیں جیسے سقمونیا ٹھنڈک کے لیے کیونکہ گرمی کا زائل ہونا اس کی ذات کا مقتضی ہے اور انہی زوال حرارت کے سبب سے برودت عارض ہوتی ہو اسی وجہ سے سقمونیا برودت کے حصول کی علت ہے۔



## بحث قسم معلول

معلول کی دو قسمیں ہیں ایک معلول شخصی اور دوسرا معلول نوعی معلول شخصی پر  
 دو نام علتوں کا اجتماع جائز نہیں ہے کیونکہ علت تامہ اوس کل کا نام ہے جو موقوف علیہ  
 کسی شے کے وجود کا ہوا اور علت تامہ کسی شے کی جب موجود ہو تو اوس کا وجود واجب  
 ہوگا اور جس وقت اوس کا وجود ایک علت تامہ سے واجب ہوگا اور وہ اس جہ سے  
 دوسری علت تامہ سے مستغنی ہوگی جس سے لازم آویگا کہ معلول دونوں علتوں سے  
 اس وقت میں مستغنی ہو جائے جس وقت وہ دونوں کی طرف محتاج ہو اور  
 یہ لازم باطل ہے اس لیے کہ یہ معلول بہ نسبت ہر ایک علت کے واجب ہوگا اور  
 جس علت سے واجب ہوگا اوس کے غیر سے مستغنی ہوگا پس اگر فرض کیا جائے کہ  
 دوسری علت کے لئے بھی معلول میں کوئی تاثیر ہے تو وہ معلول اس علت کے  
 سبب بھی واجب ہوگا اور پہلی علت سے مستغنی ہوگا پس لازم آویگا کہ معلول  
 دونوں علتوں سے مستغنی ہو در انحالیکہ دونوں کی طرف وہ محتاج ہی پس  
 معلول مستغنی بھی ہوگا اور محتاج بھی ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور معلول  
 نوعی پر یہ امر جائز ہے کہ اوس پر بہت سی علتیں اس معنی سے جمع ہو جائیں کہ بعض  
 افراد اوس کے کسی علت سے واقع ہوں اور بعض معلول دوسری علت سے واقع  
 ہوں جیسی ایک حرارت آگ سے اور دوسری حرارت آفتاب غیر سے واقع ہو  
 ہر ایک معلول علیہ علت سے واقع ہو مگر جب ہر ایک فرد کا علیہ لحاظ

کیا جائے تو متنع ہو کہ اوسکی علت کے ساتھ کوئی دوسری علت جو اوسکی غیر ہو جمع ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہو کہ معلول کسی علت کا محتاج بھی ہو اور اوس سے مستغنی بھی ہو۔

### بحث معلول واحد

وہ معلول جو ہر جہت سے واحد ہو اوسکے لئے جائز نہیں ہو کہ اوسکے لئے کوئی ایسی علت ہو جو مرکب ہو تقریر اسکی یہ ہو کہ اگر یہ جائز ہو تو اس امر سے خالی ہونا ممکن نہیں ہو کہ یا ہر جزو علت کو علیحدہ اس معلول میں تاثیر ہوگی یا اوسکے کسی جزو میں تاثیر ہوگی یا نہ اسی معلول میں تاثیر ہوگی اور نہ اوسکے کسی جزو میں تاثیر ہوگی امر اول باطل ہو ورنہ لازم آوے گا کہ معلول واحد شخصی پر متعدد علتیں جمع ہو جائیں اور اسکا باطل ہونا سابق میں بیان ہو چکا اور اسی طرح دوسری شق بھی باطل ہو کیونکہ شق ثانی اس بات کی مستلزم ہو کہ اس معلول کے اجزاء ہوں اور جب اجزاء ہوں گے تو معلول مرکب ہو گا مالاںکہ وہ کل جہتوں سے واحد فرض کیا گیا ہو پس خلاف مفروض لازم آوے گا تیسری شق جس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ اجزاء علت کو معلول میں بالکل تاثیر نہیں ہو اور نہ اوسکے اجزاء میں اثر اس حالت میں یا تو ان اجزاء کے اجتماع سے کوئی امر ایسا حاصل ہو گا جسکے اعتبار سے یہ معلول حاصل ہو گا یا ایسا نہ ہو گا اگر ایسا نہ ہو گا تو یہ معلول معلول علت مرکب نہ ہو گا کیونکہ ہر جزو واحد اجزاء علت کو اس معلول میں تاثیر نہیں ہو اور

نہ کسی جزو معلول میں تاثیر ہو اور مفروض یہ ہو کہ اجتماع اجزاء علت سے کوئی ایسا امر بھی نہیں حادث ہوا جو اس معلول کا مقتضی ہو پس مفروض ہلکہ یہ معلول معلول علت مرکب نہ ہو حالانکہ مفروض یہ ہو کہ وہ معلول اس علت کا نہیں خلاف مفروض محال لازم آویگا اور اگر امر اول ہو تو لازم آویگا کہ وہ امر متعلق اجزاء علت سے حاصل ہوا ہو وہی اس معلول کی علت ہو کیونکہ اوسکے وجود پر معلول موجود ہوا اور اوسے کے معدوم ہونے سے مستغنی ہو جاوے گا اور یہی مراد ہماری علت ہونے سے ہو اور اس وقت میں ہم کہیں کلام کرینگے اور کہیں گے کہ یہ امر حاصل جو علت قرار پایا ہو یا بسیط ہو یا مرکب ہو اگر بسیط ہو تو یا ان اجزاء پر مستغنی ہو گیا یا نہیں مگر مستغنی نہ ہوگا تو لازم آویگا کہ وہ ترکیب جو فرض کی گئی ہو وہ علت میں نہ ہو حالانکہ مفروض یہ ہو کہ ترکیب علت میں ہو نیز ہم کلام کو اس کیفیت کی طرف نقل کرینگے جو اس بسیط کے اجزاء سے حاصل ہونے میں واقع ہو اور کہیں گے کہ یا ہر واحد کو اجزاء سے اس بسیط میں یا اوسکے اجزاء میں تاثیر ہو یا نہ اوس میں تاثیر ہو نہ اوسکے اجزاء میں تاثیر ہو اور یہ کلام یہاں تک ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا پس اگر ان اجزاء سے مستغنی ہوگا تو ان اجزاء کی تاثیر معلول میں نہ ہوگی اور نہ علت بسیط میں ہوگی پس اوسکے لئے کوئی مدخلیت تاثیر میں نہ ہوگی اور اگر وہ مرکب ہو تو ہم اوسکی کیفیت تاثیر میں کلام کرینگے کہ وہ کیونکر اس معلول بسیط میں مؤثر ہو اور اس میں بھی ہم وہی تقریر کرینگے جسکا ذکر اوپر ہوا ہے حاصل یہ ہوگا کہ یہ ممکن ہوگا

کہ معلول جو ہر جہت سے مبسوط ہو علت مرکب سے حاصل ہو تو یا اجتماع بہت سی علتوں کا معلول شخصی پر لازم آویگا یا ترکیب و سی چیز کی لازم آویگی جسکو بسیط فرض کیا ہو یا وہ شے جو مؤثر نہیں ہی اوسکو مؤثر ماننا پڑیگا یا خلاف مفروض لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا اور جتنی قسمین ہیں وہ سب باطل ہیں پس علت مرکب کی تاثیر معلول بسیط میں باطل ہی اور یہی مطلوب ہے۔

### بحث تاثیر معلول

واضح ہو کہ معلول کا علت سے مؤثر ہونا بدیہی ہی اور یہ بھی ممکن نہیں کہ علت تامہ ہو اور معلول نہ پایا جائے کیونکہ اگر ایسا ہو تو ترجیح بلامرجح لازم آئے یا اوس چیز کو جو علت تامہ نہیں ہی علت تامہ مانتا ہوگا اور دونوں باتیں محال ہیں بیان اوسکا یہ ہے کہ اگر معلول کا وجود وقت وجود علت تامہ نہ ہو بلکہ دوسرے وقت ہو تو کوئی اور علت اسکی ہوگی کہ دوسرے وقت معلول موجود ہو کیونکہ اوقات میں باہم مساوات ہی اور وہ دوسرے وقت کے اوسوقت سے مرجح ہوگی جسوقت علت تامہ موجود ہی یا کوئی اور علت نہ ہوگی اگر امر اول ہوگا تو ترجیح بلامرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور اگر امر ثانی ہوگا تو جو علت تامہ فرض ہوئی ہی وہ علت تامہ نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہے کہ علت تامہ پر جو معلول کا واجب ہونا بدیہی ہی۔

### بحث علت عدم وعدم علت

جب یہ امر ثابت و متحقق ہو کہ ممکن اپنی ذاتی حیثیت سے نہ وجود کو چاہتا ہو نہ عدم کو چاہتا ہو کیونکہ ممکن کی ذات کی نسبت عدم و وجود کی طرف یکساں ہے تو ضرور ہے کہ جب ممکن وجود سے یا عدم سے متصف ہو تو اس انصاف کے لئے ایک خارجی مرجع کی ضرورت ہوگی جیسا کہ بالبداہت معلوم ہوا و جب یہ قرار پایا تو جاننا چاہئے کہ ممکن کے عدم کی علت ممکن کی علت کا معدوم ہونا ہی یعنی عقل میں اس کا عدم سے انصاف ہو مثلاً اگر کہا جائے کہ وہ ممکن ہے کیونکہ نہیں ہے تو یہی جواب دیا جاوے گا کہ اس لئے وہ موجود نہیں ہے کہ اس کی علت موجود نہیں ہے اس میں شک نہیں ہے کہ جب علت مرتفع ہو جاتی ہے تو معلول کا ارتفاع ضروری ہے مگر یہ امر کہ علت کے اوٹھ جانے سے بالذات معلول اوٹھ جاتا ہے یا معلول کا اوٹھ جانا اور معدوم ہو جانا کسی دوسرے امر کے سبب ہے تو معلول کے ارتفاع کو لازم ہوا اور اس امر پر کہ عدم علت علت عدم معلول ہے اور کسی و امر کے سبب نہیں ہے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ معلول کا عدم نہیں جائز ہے کہ معلول کی ذات کے سبب سے ہو کیونکہ اگر ایسا ہو تو یا یہ عدم اس کی ذات کا مقتضا ہوگا پس ایسا معلول متمنع ہوگا یا یہ عدم اس کا کسی و امر کے سبب سے علاوہ عدم علت کے ہوگا یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ وقت وجود علت اس کا وجود واجب ہے بیشک اس امر کی جو علت کا غیر ہے عدم معلول میں اگر وقت وجود علت وجود ہو تو لازم آوے گا کہ یہ معلول اس نظر سے کہ اس کی علت وجود موجود ہی موجود ہو اور اس

نظر سے کہ اس کی علت موجود نہیں ہے وہ معدوم ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہے اور ان دونوں میں کسی کو ترجیح بھی نہیں کیونکہ ہم نے علت وجود اور علت عدم دونوں کو علت تام فرض کیا اور نہ عدم معلول کسی اور شے کے عدم کی طرف مستند ہو سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ معدوم غیر علت اور غیر اجزا و شرائط علت ہے کیونکہ ماوراء علت اور اجزا و شرائط علت ممکن کو اور کسی چیز کی احتیاج نہیں ہوتی مان اگر شرط یا جز علت معدوم ہو تو عدم معلول عدم شرط علت وعدم جز علت کے سبب سے ہو گا اور جب ممکن کو ان چیزوں کے غیر کی طرف کسی قسم کی احتیاج نہیں ہوتی تو اس کے معدوم ہونے سے وہ معدوم بھی نہ ہو گا اور یہ امر بھی ہوگی پس ممکن علت کی طرف محتاج ہو اگر علت موجود ہوگی تو وجود میں مؤثر ہوگی اور اگر معدوم ہوگی تو اس کا اثر بھی معدوم ہوگا اور معلول موجود نہ ہوگا۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی قواعد میں لکھتے ہیں کہ عدم علت مثل علت عدم معلول ہے یہ مثل کی لفظ اس لیے ہے کہ وہ خود بہ سبب سببات کے کہ معدوم ہے حقیقی علت نہیں ہو سکتی پس بجز اسکے اور نہیں کہا جاسکتا کہ مثل ہو سکے ہے۔

### بحث اتصاف علیت و معلولیت

علیت اور معلولیت ان صفتوں سے ہیں جو صفتیں اعتباری ہوتی ہیں اور خارج میں موجود نہیں ہوتیں کیونکہ ان کے خارج میں موجود فرض کرنے سے تسلسل لازم آتا ہے اور جب یہ صفات اعتباریہ ہیں سے ہیں تو جائز ہے کہ ان کو وجود سے

تعبیر کریں یا عدم کے ساتھ تعبیر کریں جیسے عدم ملکات کیونکہ اس طرح کے جو عدم میں جن میں امتیاز بوجہ اضافات وغیرہ ہوتا ہی اونکی یہی حالت ہوتی ہی کہ اونکا عدم کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہی اور وجود کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہے جیسی حالت ہو اسی سبب سے ایسے عدموں کو حال کی امتیاج ہی جس طرح وجود کو محل کی امتیاج ہو اور جب کہ ایسے عدموں میں باہمی امتیاز حاصل ہی تو یہ جائز ہی کہ ان عدموں میں سے بعض علت ہوں اور بعض معلول ہوں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عدم علت معلول علت عدم معلول ہی اسی طرح عدم شرط علت عدم مشروط ہی اور اسکے مثل جو چیزیں ہیں ان میں اسی طرح کے اعتبارات ہوں گے۔

### بحث دوم

دور وہ ہی جو دو چیزیں میں سے ایک شے دوسری شے پر اسی حیثیت سے موقوف ہو جس حیثیت سے دوسری شے اوپر موقوف ہی جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ اگر یہ توقف ایک ہی مرتبہ سے ہو گا جس طرح (آ) کا توقف (ب) پر اور (ب) کا توقف (الف) پر ہو گا تو اسکو دور مصرح کہیں گے اور اگر یہ توقف کئی مرتبہ سے ہو گا جس طرح (الف) (ب) پر اور (ب) (ج) پر اور (ج) (د) پر اور (د) (پیر) پر موقوف ہو تو اس سے دو مضمر کہتے ہیں یہ دونوں قسمیں محال ہیں کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شے اپنے نفس سے آپ مقدم ہو اور اسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ جسکا وجود دوسرے کی وجود پر موقوف ہو گا

تو دوسرے کا وجود اس سے پہلے ہوگا اب اگر دوسرے کا وجود پہلے فرض ہو تو ایسے وقت میں اس کا وجود فرض ہوگا جب وہ موجود نہ تھا پس وجود اس کا اس کے وجود سے پہلے ہوگا کیونکہ علت کو وجود کو معلول کے وجود سے مقدم ہونا واجب ہے اور یہ بھی لازم آوے گا کہ کوئی شے معدوم بھی ہو اور موجود بھی ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس وجہ سے کہ دور کا محال ہونا بدیہی سے ثابت ہو سکتا ہے اور اس کے استحالہ پر اتفاق اور اجماع کر لیا ہے۔ میری رائے میں اس دور کو دور ابتدائی سے موسوم کرنا مناسب ہے کیونکہ ایک قسم دو مصیبت کی بھی ہے مثلاً دو لکڑیاں جب ایک دوسرے کے سہارے پر کھڑے کوئی جاوین اور ایسا دور جائز ہے۔

## بحث تسلسل

تسلسل سے غیر متناہی اجزاء کا وجود ہے اور وہ باتفاق علماء و حکماء فی الجملہ باطل ہے لفظ فی الجملہ اس مقام پر اسوجہ سے ہم نے لکھی ہے کہ اعداد کا اس طرح کا تسلسل کہ ایک عدد کے بعد ایک عدد محض اختراع و ہم سے نامتناہی زمانہ تک زیادہ ہوتا جائے اس بحث سے خارج ہو جائے اسلئے کہ ایسا تسلسل محال نہیں ہے کیونکہ ایسا تسلسل فی الحقیقت موجود نہیں ہے بلکہ ایک مراعتباری ہے جو اعتبار کے قطع سے قطع ہو جاتا ہے اور جب معلوم ہوا تو جانا چاہیے کہ حکماء فی تسلسل کے استحالہ میں دو شرطیں بیان کی ہیں ایک شرط یہ ہے کہ اس کے سب اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ان اجزاء کی اکائیوں میں



ترتیب حاصل ہو خواہ وہ ترتیب صنعی ہو جیسا کہ اجسام اور مقدار و نہیں ہوتی ہے۔  
یا ترتیب طبعی حاصل ہو جس طرح علتوں اور معلولوں میں ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ  
ایسا تسلسل جس میں یہ دونوں باتیں نہ پائی جائیں گی باطل نہ ہوگا اگرچہ اول  
و دونوں امور میں سے ایک پایا بھی جائے اول مرے وہ فلک کی حرکتوں کا  
غیر متناہی ہونا جائز کہتے ہیں کیونکہ وہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں ایک ساتھ  
موجود نہیں ہوتیں اگرچہ ان میں ترتیب ہے اور دوسری شرط سے وہ نفوس کے  
غیر متناہی ہونے کے جواز کے قائل ہوئے ہیں کیونکہ ان میں دونوں ترتیب کو  
تسموں میں سے ایک بھی نہیں ہے اس لئے کہ بعض نفوس بعض کے لئے علت  
نہیں ہیں اور جب ان میں تخیز نہیں ہے تو ان میں ترتیب صنعی بھی نہیں ہے  
اور جب ان میں نہ ترتیب صنعی ہے اور نہ ترتیب طبعی ہے تو ان کی عدم متناہی و کم  
نزدیک جائز ہے اگرچہ ان کے اجزاء وجود میں مجتمع ہیں مگر حکماء کا یہ قول ضعیف ہے  
کیونکہ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

### منہجہ

خدا کے ثبوت میں جس تسلسل کا ابطال مطلوب ہے وہ وہی تسلسل ہے جو علتوں  
میں اور معلولوں میں ہوتا ہے وہ بالاتفاق سب علماء کے نزدیک باطل ہے  
کیونکہ ایسی علت و معلول کے سلسلہ میں سب علتیں اور معلول ایک ساتھ جمع  
ہیں اور ان میں ترتیب بھی ہے تسلسل کو ابطال کی بہت سی دلیلیں

کتاب حکمت و کلام میں منقول ہیں مگر ادون میں سے کئی دلیلین محققین کے نزدیک زیادہ معتبر ہیں ایک دلیل ادون میں سے یہ ہے کہ اگر علل و معلولات میں تسلسل جائز ہو تو وہ مجموعہ جو ادون علتوں سے اور معلولوں سے حاصل ہوگا وہ بھی ممکن ہوگا کیونکہ وہ مجموع اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہی اور اجزاء اس کے غیر ہیں اس لیے کہ کل اور ہی اور جز اور ہی اور جب مجموعہ علت و معلول کے اعداد کا ممکن ہی تو وہ اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہی اور جب ہر ہر واحد مجموعہ اور کل مجموع ممکن اور محتاج مؤثر ہی تو ہم کہتے ہیں کہ مؤثر اس مجموع کا یا تو خود نفس مجموع ہوگا یا اس مجموعہ کا کوئی جز ہوگا یا وہ شے مؤثر ہوگی جو اس مجموعہ خارج ہی اور اول یعنی اس کے نفس کا اوس میں مؤثر ہونا جائز نہیں ہی کیونکہ مؤثر کا مقدم ہونا واجب ہی اس لیے کہ یہ مؤثر علت ہوگا اور علت کا معلول ہی مقدم ہونا واجب ہی پس لازم آویگا کہ شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اس کا حال ہونا ہر یہی ہی اور دوسرا یعنی اس مجموعہ کی کسی جزو کا اس مجموعہ میں مؤثر ہونا بھی جائز نہیں ہی کیونکہ جو مجموعہ میں مؤثر ہوگا وہ اس مجموعہ کے ہر جزو میں بھی مؤثر ہوگا ورنہ علت مجموعہ ہوگا اور منجملہ ادون اجزاء کے یہ جزو بھی ہی جو مؤثر فرض ہوا ہی پس یہ جزو اپنے نفس میں مؤثر ہوگا اور اپنی علتوں میں بھی مؤثر ہوگا کیونکہ ناقصا ہی سلسلہ فرض ہوا ہی اور ہر جزو ایک جزو ولی علت اور دوسرے جزو کا معلول فرض ہوا ہی اور جب یہ

جز واپنی نفس میں اور اپنی علتوں میں مؤثر فرض ہوگا تو دور لازم آویگا اور اس کی  
 بطلان میں شک نہیں ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور حجت دونوں باطل ہوئے تو  
 ضرور ہوا کہ اس مجموعہ ممکنات سے خارج کوئی مؤثر ہوا و جب مجموعہ ممکنات سے  
 خارج مجز واجب الوجود کے کوئی شے موجود نہیں ہی تو ضرور ہی کہ اس مجموعہ ممکنات کا  
 مؤثر واجب الوجود ہوا و جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود میں علت مؤثر کا محتاج  
 نہیں ہی تو ضرور ہی کہ سلسلہ مجموع علت محال ممکنات کا واجب الوجود پر قطع ہوا و یہی مطلوب ہے  
 یہاں ایک سانچہ کی گئی ہے اور وہ یہ ہی کہ ہم نے جب مؤثر خارج فرض کیا تو اس سے یہ  
 لازم نہیں آتا ہے کہ وہ خارج مجموع علت و معلولات سے واجب الوجود ہو کیونکہ  
 یہ جائز ہے کہ مجموع سلسلہ سے مؤثر خارج ہو مگر مجموع ممکنات سے نہ خارج ہو پس جائز ہے  
 کہ اس سلسلہ سے خارج کوئی ممکن ہو اور وہ ان سب کی علت ہو یا بعض کی علت کوئی  
 اور ممکن ہو اور اس طرح یہ سلسلہ ناقصا ہی ہو بلکہ بہت سلسلہ ناقصا ہی ہوں بہر حال  
 انقطاع سلسلہ لازم نہیں آتا پس اولیٰ یہ ہی کہ کہا جائے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ مجموع  
 سلسلہ میں جو مؤثر ہو وہ خارج ہو کیونکہ اگر وہ خارج علت سلسلہ کے ہوگا تو وہ سب  
 ہوگا کہ وہ اس سلسلہ کی ہر ہر واحد کی علت ہو کیونکہ اگر کوئی جز اس سلسلہ کا بجز  
 واقع ہوگا تو اس سلسلہ میں وہ جز نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر وہ خارج  
 اس مجموعہ کی ہر ہر جز کی علت ہوگا تو لازم آویگا کہ دو علتیں ایک معلول کی  
 ہوں ایک دن میں سے وہ علت ہی جو خارج اس سلسلہ سے فرض ہوئی ہے

اور دوسری علت وہ ہے جو سلسلہ میں موجود ہے اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے  
پس یہ ثابت ہوا کہ سلسلہ میں جو موثر ہے وہ سلسلہ سے خارج نہیں ہے پس اس وقت  
میں ہم کہتے ہیں کہ اگر تسلسل علتوں اور معلولوں کا ممکن ہو جس میں سب ممکن ہیں  
تو یا تاثر شے کی اپنے نفس میں یا اپنی علتوں میں لازم آوے گی یا اجتماع  
دو علتوں کا معلول واحد پر لازم آوے گا اور یہ کل امور محال ہیں اور جب  
یہ امور تسلسل کے جائز فرض کرنے سے لازم آتے ہیں پس تسلسل محال ہوگا  
اور یہی مطلوب ہے دوسری دلیل بطل تسلسل میں یہ ہے کہ اگر تسلسل اعداد جائز  
ہو تو لازم آتا ہے کہ نامتناہی شے منقضی ہو جائے اور نامتناہی کا انقضا محال ہے اور جب  
لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہو بیان ہو سکا ہے کہ مثلاً علت معلول کے سلسلہ  
اعداد میں گر بے نہایت علتیں اور معلول فرض ہوگی تو اس سلسلہ مفروضہ میں کس علت  
یا معلول مثلاً معلول آخر کا وجود اور سوت تک ہوگا جب تک اسکو ماقبل کی تمام علتیں  
اور معلول موجود ہو کر معدوم نہ ہو جائیں اور جب انقضا کے اعداد نامتناہی محال ہے تو یہ  
نتیجہ ثابت ہوگا کہ تسلسل محال ہے کیونکہ مسئلہ میں محال محال ہے تیسری دلیل یہ کہ تسلسل  
بیان ہو سکا ہے کہ علت معلول کا سلسلہ بجز اس طریقہ کو قائم نہیں ہو سکتا کہ ہر جڑ کا  
باعبار اپنے ماقبل کے معلول ہوگا اور باعتبار اپنی مابعد کے علت ہوگا پس نفس الامر میں یہ  
دو سلسلہ ہونگے ایک سلسلہ جملہ معلولوں کا اور ایک سلسلہ جملہ علتوں کا اور اس حالت میں ایک  
معلول معین مثلاً معلول آخر سے ایک سلسلہ جملہ معلولوں کا اور اسکی قبل سے دوسرا سلسلہ

جملہ علتوں کا ہو گا اور ہم دونوں سلسلوں کے اجزاء کو اس طور سے تطبیق دینگے کہ ایک سلسلہ کے جز اول سے دوسرے سلسلہ کے جز اول کو اور اس کے دوسرے جزو سے دوسرے سلسلہ کے دوسرے جزو سے اور اس کے تیسرے جزو سے اس کے تیسرے جزو سے تطبیق دینگے اور اسی طرح ایک سلسلہ کے جزو کو ہم دوسرے سلسلہ کے مقابل جزو سے وہاں تک مطابق اور مقابل کرتے چلے جائیں گے جتنا تک یہ دونوں سلسلے چلے جائیں گے پس ایک سلسلہ ان دونوں سلسلوں کا بوجہ معلول آخر کو زیادتی کے ضرور چھوٹا ہو گا اور اس کا انقطاع ظاہر ہی کیونکہ اگر وہ منقطع نہ ہو اور ناتنا ہی ہو تو لازم آتا ہے کہ سلسلہ زائد اور ناقص مساوی ہوں اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے اور سلسلہ زائد بھی اس وجہ سے منقطع ہو گا کہ اس میں زیادتی بقدر متنا ہی ہوگی اور جو شے بقدر متنا ہی زائد ہو اس کا ناتنا ہی ہونا محال ہے کیونکہ ناتنا ہی وہ نہیں ہے جو ایک محدود معین مقدار کو شامل ہو پس ثابت ہوا کہ علت و معلول کا تسلسل بے نہایت باطل ہے اور جب سلسلہ علت و معلول کا بلا نہایت باطل ہے تو علتوں کے سلسلہ کا انقطاع واجب الوجود پر ضرور ہے یہ دلیل اس جہت سے عمدہ ہے کہ جو اشیا مضبوط وجود میں ہوں گی اور سب کی لاتنا ہی محال ہوگی مثل حرکات افلاک و نفوس جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں جنکے لاتنا ہی کے حکماء قائل ہیں اور اس دلیل میں شرط ترتیب طبعی مثل علت و معلول اور وضعی مثل اجسام کے بھی حاجت نہیں ہے اور حکماء کا اسی سے

اثر اٹھ سے دلیل کا مشروط کرنا دلیل کو قبول کرنا نہیں ہے بلکہ اس امر کا اقرار کرنا ہے کہ یہ دلیل تسلسل کے ابطال میں قاصر ہے حالانکہ اس دلیل کو وہ ابطال تسلسل میں عمدہ جانتے ہیں اور جس طرح یہ دلیل جانب زل کی لاتنا ہی کو باطل کرتی ہے اسی طرح جانب بد کی لاتنا ہی کو بھی باطل کرتی ہے مگر مراتب اعداد سے یہ دلیل متعلق نہیں ہے مثلاً ہزار کا ایک عدد موجود فرض ہو پھر اس میں ایک عدد اور بڑھا دیا جائے اسی طرح بے نہایت تکمال اعداد بڑھاتے چلے جا دیں وجہ اس کی یہ ہے کہ علاوہ اول عددوں کے جو ضبط وجود میں ہیں اعداد زائد کا بڑھانا اعتبارات وہمی میں فی الحقیقت موجود نہیں ہیں پس انقطاع وہم سے انقطاع اعتبارات ہوگا اور عدی امور میں تسلسل محال نہیں ہوگا جو تھی دلیل برہان تضاد ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں ہے کہ علت معلول میں ایک ایسی نسبت ہے جس سے علتوں اور معلولوں کی تعداد کا مساوی ہونا واجب ہو اور وہ نسبت یہ ہے کہ جب کوئی شے علت ہوگی تو ساتھ اس کے معلول کا بھی موجود ہونا ضرور ہوگا اور جب کوئی شے معلول ہوگی تو ساتھ اس کے علت کا بھی موجود ہونا واجب ہوگا اور جب یہ قرار پایا تو اگر علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی ہو تو معلول آخر جو ابھی کسی کی علت نہیں ہوا ہے اور اوپر تحت کے جانب معلولوں کا سلسلہ ختم ہوا ہے سلسلہ کے جملہ علتوں سے تعداد میں زائد ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے

پس واجب ہو کہ معلول آخر کے متناہی میں جانب بالا ایک علت آخر ہو تاکہ معلول اور معلولوں کی تعداد مساوی ہو اور جب ایک آخر علت ہوگی تو جانب بالا سلسلہ علت و معلول کا انقطاع واجب ہے گا اور یہی مطلوب ہے۔ میری رائے میں علت و معلول در اسی طرح اُن امور کے تسلسل کے ابطال میں یہ دلیل نہایت عمدہ ہو جن میں نسبت تضاد یافتہ ہو۔

### بحث واحد حقیقی

حکما کا مذہب یہ ہے کہ جب علت ایسی ہو جو ہر جہت سے واحد ہو اور اس کے لئے متعدد آلات نہ ہوں نہ اس کے لئے متعدد شرائط ہوں نہ متعدد قابلیتیں ہوں یعنی جس میں کسی قسم کی کثرت نہ ہو حتیٰ کہ اعتبارات کے لحاظ سے بھی عقل میں کثرت نہ فوج کرے تو اس سے ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہو گا۔ اس قاعدہ کی نسبت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ قاعدہ صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو یہ قاعدہ آیا قادر مختار سے بھی متعلق ہو سکتا ہے جس کے متعدد ارادے ہوں یا اس کو ایک ارادہ سے متعدد اشیاء کا تعلق ہو جس طرح جناب باری ہی یا یہ قاعدہ قادر مختار سے متعلق نہیں ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ بدیہی ہے کہ قادر مختار سے یہ قاعدہ متعلق نہیں ہے کیونکہ انسان سے متعدد آثار کا صدور ہوتا ہے اور ایک ارادہ سے بھی بہت سے آثار متعلق ہوتے ہیں پس جناب باری سے یہ قاعدہ متعلق نہ ہو گا کیونکہ جناب باری کے اگر متعدد ارادے ہوں تو ایک ارادہ اوتے سے متعدد آثار

ظاہر ہو سکتے ہیں۔ متکلمین ان وجوہ سے دعویٰ حکماء کو باطل اور اس قاعدہ کا  
نقض کئی وجوہوں سے کرتے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ جسمیت واحد حقیقی ہے اور وہ  
علت تخیز بھی ہے اور علت قبول اعراض بھی ہے یعنی یہ دو اثر ہیں جو ایک جسمیت  
کی جانب مستند ہیں اگر کہا جائے کہ تخیز اور قبول اعراض بہ سبب اعتبارات متعدّدہ  
کے ہے { یعنی قبول اعراض اثر جسمیت باعتبار اعراض کے ہے جو حال میں در تخیز  
باعتبار اوس چیز کے ہے جس میں جسمیت واقع ہوتی ہے } تو ہم کہیں گے کہ قابلیت  
تخیز اور قابلیت قبول اعراض جسمیت کی جانب مستند ہیں اور اس میں نہ اعتبار  
خیز کو دخل ہے نہ قبول اعراض کو مداخلت ہے پس جسمیت کے دو اثر ثابت ہیں  
اور اگر جسمیت کے واحد حقیقی ہونے میں کوئی کلام کرے اور کہے کہ اس میں جنس  
وفصل ماہیت وامکان وغیرہ مختلف اعتبارات ہیں پھر کیونکر واحد حقیقی ہے  
تو ہم کہیں گے کہ جمیع ما فیہا جسمیت پر اطلاق واحد ہوتا ہے اور اوسکی طرف  
دونوں اثر مستند ہوتے ہیں اور یہی معنی صدور کثیر عن الواحد کے ہیں۔  
جواب سکایہ دیا گیا ہے کہ قابلیت حصول اعراض و تخیز نسبتیں اور اضافتیں ہیں  
اونکو قابلیت اثر ہونے کی نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ حکماء اضافتوں اور  
نسبتوں کے وجودی ہونے کے قائل ہیں جن میں قابلیت بھی داخل ہے  
تو وہ کہیں گے کہ یہ دونوں قابلیتیں جسمیت کی طرف مستند نہیں ہیں بلکہ  
ایک باعتبار مادہ دوسرے باعتبار صورت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ



نقطہ مفروضہ مرکز دائرہ مبداء اولیٰ محاذات متعددہ کا ہی جو نقاط محیط دائرہ کو اس سے حاصل ہیں حالانکہ وہ واحد حقیقی ہو۔

اسکایہ جواب دیا گیا ہے کہ محاذات امر اعتباری ہی خارج میں اور کا تحقق نہیں ہو پس وہ معلول ہونے کی قابلیت نہیں رکھتی۔ و اگر اس کا موجود خارجی ہونا تسلیم بھی کیا جائے تو محاذات دو نقطوں کی ایک اضافت ہی جو دونوں کی محاذات کے سبب قائم ہو اس صورت میں بھی قیام اضافت میں محاذات کو دخل ہوا بہر صورت نقطہ مفروضہ مرکز دائرہ فاعل محاذات بلا دخل غیر نہیں ہو سکتا یعنی جس حیثیت سے کہ وہ فاعل ایک محاذات کا ہی اس حیثیت سے کہ وہ فاعل دوسری محاذات کا نہیں ہی تیسری دلیل یہ ہے کہ جو شے علت سے صادر ہو اس کے لئے ایک جو دا اور ایک ماہیت دو چیزیں ضرور ہیں اور یہ دونوں معلول ہیں اور جب یہ ثابت ہوا تو ضرور ہے کہ جو شے علت سے صادر ہو متعدد ہو اگر چہ علت اس کی واحد حقیقی ہو۔

جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ وجود و ماہیت بحسب خارج متعدد موجود ہیں بلکہ زیادتی وجود کی ماہیت پر بحسب ذہن ہو اور اگر یہ مان بھی لیا جاوے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ دونوں معلول ہیں بلکہ معلول یعنی اثر فاعل صرف وجود ہی یا فقط ماہیت کا وجود سے اتصاف ہی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر واحد کا صرف واحد ہی معلول ہوتا تو ایک ہی سلسلہ معلولات کا ہوتا

یعنی ایک علت سے صرف ایک معلول اور اس سے صرف دوسرا اور دوسرے سے فقط تیسرا معلول ہوتا اور ہرگز ایک سلسلہ کے اور کوئی سلسلہ نہ پایا جاتا اور یہ بالضرورۃ باطل ہی کیونکہ متعدد سلسلہ موجود ہیں۔ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تو اوسوقت میں لازم ہوتا کہ جب معلول کے سلسلہ میں سے ہر معلول کو ہم حقیقی کہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معلول اول میں باوجود اسکے کہ وہ ایک ہی جہات و اعتبارات متعدد ہیں اور وہ جہات و اعتبارات اوسکا وجوب بالذرا اور اوسکا وجود اور اوسکا امکان ذاتی ہے۔

آمام فخر الدین رازی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وجود اور وجوب امکان اعتبارات عقلی ہیں وہ اسکی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کہ ان اشیا کی علت ہوں جو اعیان میں موجود ہیں۔ جواب اوسکا محقق طوسی نے یہ دیا ہے کہ اعتبارات عقلی علتیں نہیں ہیں بلکہ شرطیں اور حیثیتیں ہیں جیسے احوال علتیں مختلف ہوتا ہے بھلا یہ اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ اگر اس طور کی کثرت ہے تو اس سے ضرور معلولات متعدد کے لئے کافی ہوتی ہے چاہیے کہ باری تعالیٰ شانہ مسئلہ بعض ممکنات منعدومہ کا بلا واسطہ ہوا اور بعض معلولات کا بلا واسطہ ہوا اور بعض ممکنات باری تعالیٰ کے لئے ضروری نہ ہو کہ اوس سے ہرگز واحد کے صادر نہیں ہو سکتا کیونکہ سلوب اصناف کثیرہ کا تقاضا جناب باری عز اسمہ سے ہی اسکا جواب حکما کی جا نہیں ہے یہ دیا گیا ہے کہ سلوب اصناف کا ثبوت بعد ثبوت غیر کے ہو

پس اگر سلوب اضافات کو ثبوت غیر بین دخل ہو تو دور لازم آتا ہے۔  
پس صدور کثرت سلوب اضافات سے محال ہی برخلاف اور اعتبار کے  
بجاء معلول بین ہیں اسکا جواب پھر معترض نے دیا ہے کہ سلوب اضافات کا  
ثبوت موقوف غیر بین نہیں ہی بلکہ نقل سلوب اضافات موقوف ثبوت غیر بین  
پس دور نہیں ہی اسکا جواب یا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ سلوب اضافات کے ساتھ  
تفسیر الامر بین حکم صحیح نہیں ہی مگر بد ثبوت غیر کے کیونکہ سلب اقتضایہ ہے کہ  
کوئی سلوب ہو اور اضافات کا حکم اور ثبوت تک صحیح نہیں ہی جب تک منسوب  
نہ ہو اور جب سلب اقتضایہ ثبوت غیر ہو اور اضافات کی نسبت بلا ثبوت غیر  
کے صحیح نہیں ہی پس ثبوت غیر کا حکم سلوب اضافات کی جانب اچھ ہونا جائز  
نہیں ہی۔ ملاحظہ توشی شریح تجرید میں کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ کسی غے کا کسی  
دوسری شے سے سلب ایک دوسرے کے تحقق پر اس طور سے موقوف نہیں ہے  
کہ طرفین متحقق ہوں مگر وجہ زوان میں اضافات کا تحقق بعد تحقق منسوب  
و منسوب الیہ کے ہے۔

حکماء آج وجہ سے اپنے مطلوب پر استدلال کرتے ہیں۔ وجہ اول یہ ہے کہ اگر  
واحد حقیقی سے دو معلول صادر ہوں تو ایک معلول کی مصدریت دوسرے معلول  
کی مصدریت کے مغایر ہوگی اسلیئے کہ دو معلولوں کی مصدریت دو مفہوم  
متغایر ہیں کیونکہ نقل ایک کا بدون دوسرے کے ہوتا ہی اس حالت میں

اگر دونوں کے مفہوم واحد حقیقی کی ذات میں داخل ہوں تو ترکیب  
 واحد حقیقی کی ذات میں لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر ایک  
 خارج اور ایک نفس واحد حقیقی ہو یا دونوں خارج ہوں تو اس کے لئے ایک  
 اور مصدریت کی ضرورت ہوگی پھر اس میں مصدریت کے لئے ایک اور  
 مصدریت کی ضرورت ہوگی اسی طرح بلا نہایت کلام ہوگا پس تسلسل لازم آوے گا  
 اور وہ محال ہے اس وجہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو واحد حقیقی  
 سے صدور ایک معلول کا بھی محال ہو کیونکہ واحد حقیقی سے اگر ایک شے صادر  
 ہو تو مصدریت اسی شے کی اس کی منہا ہوگی کیونکہ وہ درمیان اس شے  
 اور اس کے غیر کی نسبت ہے اور منسوب و منسوب لہ میں منہایت ظاہر ہے پس  
 اگر مصدریت جزو واحد حقیقی ہو تو ترکیب واحد حقیقی میں لازم آوے گی اور اگر  
 خارج ہو تو اس کے لئے اور مصدریت لازم آوے گی پھر اس مصدریت میں ہم  
 کلام کرینگے یہاں تک کہ وہی تسلسل لازم آوے گا جس کا تم نے ابھی ہی حکم کیا ہے  
 یا یوں کہیں کہ صادر بیان دو چیزیں ہیں ایک وہ شے ہے جو واحد حقیقی سے  
 صادر ہوئی ہے اور دوسری مصدریت اسی شے کی اور وہ تمہارے مطلوب کے  
 خلاف ہے اور جواب ملی یہ دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ مصدریت علت کی  
 ذات میں داخل یا خارج ہے بلکہ وہ اعتباری امر ہے جو محض ذہن میں فرض  
 ہوتی ہے اور خارج میں موجود نہیں ہے پس مصدریت ہی ترکیب واحد حقیقی میں

جو خارج میں موجود ہی لازم نہیں آتی اور جب کہ مصدر ریت ایک امر اعتباری ہی تو اس کا تسلسل بھی محال نہیں ہے۔ حکماء کی جانب سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یقیناً علت کا قبل معلول کے اپنی ذات سے موجود ہونا چاہیے اور واجب ہے کہ علت کے واسطے معلول خاص کے ساتھ ایک ایسی خصوصیت ہو جو دوسرے کے ساتھ نہیں ہوتی ہو اگر وہ خصوصیت علت میں نہ ہو تو معلول خاص کا وجود اور معلولوں سے اولیٰ نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ علت سے کوئی معلول نہ صادر ہو اس لیے علت کی نسبت کے ساتھ مساوی ہوگی اس حالت میں اگر ایک صادر ہو اور سب نہ صادر ہوں تو ترجیح بلامرجح لازم آوے گی اور وہ محال ہے پس خصوصیت ثابت ہے پھر وہ خصوصیت خارج میں بھی موجود ہوگی مثال دسکی آگ ہے جس سے دوسری شے کو حرارت پہنچتی ہے کیونکہ یہ ضرور ہے کہ آگ جو خصوصیت حرارت کے ساتھ ہے وہ برودت کے ساتھ نہیں ہے جسکی وجہ سے آگ سے حرارت صادر ہوتی ہے اور برودت صادر نہیں ہوتی پس مراد ہماری اس خصوصیت سے ہے جو واقع میں موجود ہے اور وجہ صدور ہے جس خصوصیت کی جہت سے یہ معلول خاص علت خاص سے صادر ہوتا ہے اور یہ خصوصیت امر اضافی نہیں ہے بلکہ پہلے وجود معلول سے ہے کیونکہ امر اضافی جو درمیان علت و معلول ہوتا ہے وہ بعد وجود طرفین ہے اور یہ پہلے ہی سے علت کے ساتھ موجود رہا کرتی ہے جبکہ سب سے ایجاد معلول ہوتا ہے اور شکل یہ ہے کہ الفاظ میں سبب

عدم گنہائش کے تعبیر مقصود اچھی طرح سے نہیں ہو سکتی جب ہی تو خصوصیت پر بھی امراضانی ہونیکا اعتراض ہوتا ہی حالانکہ مقصود امراضانی نہیں ہو گیا ایک امر خاص مراد ہو جسکو معلول مخصوص کے ساتھ وہ ارتباط حاصل ہو جو دوسرے کے ساتھ نہیں ہو اور اس ضیق الفاظ کے سبب سے کبھی خصوصیت سے کبھی ارتباط سے کبھی مصدریت سے تعبیر ہوتی ہو کبھی اوکو مصدر و رکتے ہیں کبھی علت کا اس حیثیت سے ہونا کہ معلول خاص کا مصدر اور اس میں جو تبادلات کتے ہیں اور اطلاق مجازی ان الفاظ کا ان معنوں پر بھیجی ہو جو قابل اطلاق نہیں ہو اس بیان سے اعتراض اور جواب وہ دونوں فرض ہو گئے کیونکہ معلول اگر ایک ہو تو اسکی مصدریت بمعنی مذکور غیر ذات مصدر ہوگی ہر خلاف اس کے کہ معلول متعدد ہوں اسلیئے کہ یہاں متعدد مصدریتیں ہوں گی جو باہم غیر متعلق ہوں گا واحد حقیقی کا عین ذات ہونا ممکن ہی نہیں ہو کیونکہ اسوقت میں واحدیتی کے لیے دو حقیقتیں مختلف لازم آتی ہیں واسطو فرض یہ ہو کہ ایک شے و عین شے ہو اور غیر جو اس شے کا ہو وہ بھی اسکا عین ہو حالانکہ ظاہر ہو کہ اوکی ماہیتیں ایک دوسرے کی غیر ہیں پس ضرور ہوا کہ واحد کے لیے دو مختلف حیثیتیں ہوں اسی طرح خارج میں فرض کرنے میں بھی وہی تباہت لازم آئیگی تاکہ معلول واحد ہونے میں کسی شے کا اس طور سے داخل ہونا یا خارج ہونا نہیں لازم آتا ہو جسکی وجہ سے ترکیب احد حقیقی میں یہ تسلسل لازم آئے اسے اس عذر کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کیوں

جائز نہیں ہے کہ واحد یقی کے لئے خصوصیت اول ہو متعدد کے ساتھ ہو جو  
ایک جہت میں شریک ہوں یا وہ امور ایک جہت میں شریک نہ ہوں مگر یہ خصوصیت  
اوسکو بجز اول امور کے اور امور سے جو اول امور سے غیر ہیں نہ ہو پس وہ امور جو  
ساتھ خصوصیت ہی تمام صادر ہوں اور جن امور کے ساتھ وہ خصوصیت نہیں ہے  
وہ صادر نہ ہوں اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ ہر ہر معلول کے ساتھ خصوصیت  
ہونی چاہیے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ یہ خصوصیت قطعاً موجود بھی ہو اور یہ قول  
کہ صادر ہی تو قطعاً موجود بھی ہوگی مسلم نہیں ہے کیونکہ اگر تم مصدر سے فاعل مراد  
لیتو یہاں ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اوس خصوصیت کا حقیقہ فاعل ہونا واجب ہے  
تاکہ وجود اوس کا لازم ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ فاعل واحد کے ساتھ ایک امر عدی ہو  
جسکو معلول میں کے ساتھ خصوصیت ہو اور دوسرے معلول کو کسی اور امر عدی  
کے ساتھ خصوصیت ہو جس خصوصیت سے اوس معلول کا وہ فاعل ہو اس  
صورت میں خصوصیت مذکور حقیقہ فاعل نہ ہوگی تاکہ وجود اوس کا خارج میں  
لازم ہو بلکہ ممکن ہو جو اوس سے اور اوس کے غیر سے ماخوذ ہی فاعل ہوگا اور اگر مصدر  
اور امر مراد لیا جائے جسکو مصدر میں دخل ہی اور اسکو ہم تسلیم بھی کر لیں کہ وہ  
خصوصیت بمعنی مذکور مصدر ہی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ مصدر بمعنی مذکور کا خارج  
میں موجود ہونا بھی ضرور ہی نہیں کہا جاسکتا کہ خصوصیت کو وجود پر اثبات  
مطلوب موقوف نہیں ہے بلکہ تقدم خصوصیت مذکور کا معاون پر اثبات مطلوب ہے

کافی ہو کیونکہ اس تقدم سے واحد حقیقی میں کثرت لازم آتی ہو اگرچہ وہ کثرت  
اعتباری ہو اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر امور عددی کا تعدد موجب تکثر واحد حقیقی  
ہو تو لازم آتا ہو کہ اشیا کثیرہ کا سلب واحد حقیقی سے ممکن نہ ہو اور یہ باطل ہو  
اسلئے کہ ظاہر ہو کہ باری تعالیٰ شانہ جس کو اس حکم و اتم واحد حقیقی کہتے ہو اس سے  
بہت سے امور سلب ہوتے ہیں خصوصاً وہ امور جو مبائن ذات ہیں اور ان کا سلب  
ضروری ہو اور یہ جو کہا گیا ہو کہ سلب ہونا شے کا شے سے ایک امر عقلی ہو جس کا  
تحقق عقل میں بعد تحقق سلب و سلب عنہ کے ہوتا ہو اس وقت میں واحد حقیقی  
جس حیثیت سے وہ واحد حقیقی ہو سلب عنہ اشیا کثیرہ کا نہ ہو گا کیونکہ اس  
طرح کے امر عقلی کا تحقق عقل میں بے ثبوت سلب و سلب عنہ کے ہو گا ثبوت  
سلب عنہ تنہا کافی نہیں ہو اسلئے کہ جب دونوں پہلے سے ثابت ہوں تو تحقق  
عقل میں نہیں ہو سکتا برخلاف خصوصیت کے کہ اس کا وجود قبل معلول کے  
واجب ہو کیونکہ ایمان وہ قباحہت نہیں لازم آتی جو ابھی بیان ہوئی اور  
واحد حقیقی میں کثرت نہیں لازم آتی اس کا دفع یہ ہو کہ واحد حقیقی شے واجب  
تعالیٰ شانہ کی فی حد نفسه خارج میں سلب و اضافات سے متصف ہو اگرچہ وہ  
سلب و اضافات خارج میں متحقق نہ ہوں پس نفس انصاف تعقل سلب و سلب عنہ  
پر موقوف نہیں ہو بلکہ علم بالاتصاف و دونوں کے تعقل پر موقوف ہو پس امر  
لازم نہیں آیا کہ خارج میں سلب کا جب تک تحقق نہ ہو عقل میں بھی نہ ہو۔



دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واحد سے صدور متعدد آثار جائز ہوتا تو تعدد آثار تسلیم  
تعدد مؤثر نہ ہوتا اور استدلال متعدد اثر و ن سے متعدد مؤثر و ن پر صحیح نہ پہنچا جاتا کہ  
عقل میں یہ استدلال راسخ درست ہی کیونکہ جب ہم آگ کو دیکھتے ہیں کہ وہ موجب  
گرمی ہی اور جب پانی کو دیکھتے ہیں کہ وہ موجب سردی ہی تو ہم کو یقین ہو جاتا ہے  
کہ طبیعت آگ کی پانی کی طبیعت کی غیر ہی پس ظاہر ہوا کہ جب معلول تعدد ہو  
تو علتیں بھی متعدد ہونگی اور عکس نقیض ہو گا کہ جب علتیں متعدد نہ ہونگی  
معلول بھی متعدد نہ ہونگی جواب دیا گیا ہے کہ تنایہ طبیعت آتش و  
آب سے جو استدلال کیا گیا ہے اس کا سبب تخلف ہی تعدد اثر نہیں ہی پس  
جب ہم نے آگ کو دیکھا اور سردی کو جو پانی کے ساتھ ہی اس کے ساتھ نہ پایا  
اور پانی کو دیکھا اور گرمی کو جو آگ کے ساتھ ہی اس کے ساتھ نہ پایا تو اختلاف  
اثر سے معلوم ہوا کہ باہم ادون میں مغایرت ہو اور اسی سبب آگ کا اثر  
سردی سے تخلف کرتا ہے اور پانی کا اثر گرمی سے تخلف کرتا ہے اگر ادون میں  
متعدد اثر بلا تخلف ہم دیکھتے تو ہم کو تعدد مؤثر پر ادون سے استدلال  
ممکن ہوتا اور یہ استدلال تمھارا وہی امر متنازع فیہ ہی پس استدلال تمھارا  
صحیح نہیں ہے اور جب کہ اصل ثبات صحیح نہیں ہی تو عکس نقیض بھی صحیح نہیں ہی۔  
تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر واحد حقیقی مصدر دو امر و ن کا ہو تو جماع نقیضین  
لازم آتا ہے مثلاً واحد حقیقی مصدر (أ) اور پھر (ب) کا ہو تو مصدر

(د) اور (دب) کا ہو گا اور (دب) کا صد و نقیض صدور (د) ہو اور یہ اجتماع نقیضین ہو یہ وہ دلیل ہے جسکو حکیم بوجلی سینا نے بہنیا رکوا و سونت لکھی تھی جب کہ بہنیا نے دلیل طلب کی تھی۔ امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں کہ اوس شخص سے عجب ہو جس نے اپنی تمام عمر منطق میں اسلئے فنا کی کہ غلطی سے محفوظ رہے پھر اس مطلب اعلیٰ میں ایسی غلطی کری جو بچوں کی خندہ زنی کے لایق ہو کیونکہ ظاہر ہو کہ صدور (د) اور لا صدور (د) اجتماع نقیضین ہو اور صدور (د) اور صدور (دب) جو صدق صدر لا ہو اجتماع نقیضین ہے بعض افاضل نے شیخ کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ صدور (دب) سے مراد یہ ہے کہ صدور (دب) اس حیثیت سے ہو گا کہ عدم صدور (د) اُس سے لازم آوے گا مگر یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ صدور (دب) عدم صدور (د) نہیں ثابت ہوتا۔

### بحث صادر اول و ملاء اعلیٰ حسب ہی حکماء

حکماء ایسے موجود ممکن کے قائل ہیں جو نہ جسم ہی نہ جسم میں حال ہی نہ جزو جسم ہی بلکہ وہ ایسا جو ہر ہی جو اپنی ذات سے مادہ سے بالکل غیر متعلق ہی اپنی ناعلیت میں وہ آلات جسمانی کا محتاج نہیں ہو اور اسکو عقل مفارق سے سو سموم کرتے ہیں اونکی رائے میں وہ ملائکہ مقررین ہیں جنکا ذکر متواتر کتب ساری اور احادیث انبیاء میں ہو اور ان وجوہ عقول کی وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو کہ واحد حقیقی جب علت ہو گا تو اس سے

ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہی اور باری تعالیٰ جمیع اعتبارات سے واحد ہی  
 تو ضرور ہے کہ باری تعالیٰ شانہ سے ایک ہی معلول صادر ہوا ورنہ  
 معلول وجود اور تاثیر میں مستقل ہوتا کہ سلسلہ معلولات اس سے قائم ہوا ورنہ  
 یہ قرار پایا تو جسم معلول اول نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ واحد نہیں ہی بلکہ وہ مرکب  
 حیوانی اور صورت سے ہی اور مرکب کے صدور میں صدور اجزاء لازم ہو پس پہلے  
 اور صورت دو جزو ایک ساتھ بسیط حقیقی سے صادر ہونگے اور یہ خلاف غرض ہے  
 اور عرض بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اس کا وجود مستقل نہیں ہی بلکہ  
 اس کا وجود موقوف محل (یعنی جسم) پر ہی اور وجود عرض قبل جو ہر محال ہی  
 اور نہ مادہ معلول اول ہو سکتا ہی کیونکہ مادہ قابل محض ہی اس سے مستقل تاثیر  
 نہیں ہو سکتی اور صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی کیونکہ تاثیر اس کی اس کے  
 تشخص پر موقوف ہی اور تشخص اس کا موقوف مادہ پر ہی اس حالت میں مادہ  
 اگر صورت کا معلول ہوگا تو تقدم شئ علی نفس لازم آدیکا اور نفس بھی  
 معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اس کا اثر موقوف بدن پر ہی اگر قبل بدن  
 موثر ہو تو تقدم شئ علی نفس لازم آدیکا یا یہ کہا جائے کہ تقدم شرط  
 کا شرط ہوگا اور یہ بال مور محال ہیں اس سے ثابت ہو کہ معلول اول بخبر عقل کے  
 کوئی اور شئی نہیں ہی جو واحد ہی اور اپنے وجود و تاثیر میں مستقل ہی۔ اس حجت پر  
 یہ اعتراض ہوئے ہیں۔

اولاً یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ واحد حقیقی سے صد و معلومات متعدّد محال ہو  
 جیسا کہ بیان ہو چکا ہو دوسری یہ کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ واحد حقیقی سے صد و معلومات متعدّد محال  
 محال ہی تو فاعل موجب یعنی بے اختیار سے صد و معلومات متعدّد محال ہو گا اور باری تعالیٰ  
 شانہ فاعل مختار ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہو کہ خدا کے ارادہ متعدّد ہو تو دین  
 یا خدا کا ایک ہی ارادہ ہی مگر اس سے متعدد امور متعلق ہو جاتے ہیں۔  
 تیسرے یہ کہ اگر باری تعالیٰ شانہ فاعل موجب بھی تسلیم کر لیا جاوے  
 تو یہ مسلم نہیں ہو کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جائز ہی  
 کہ اس سے متعدد معلولوں کا صدور اس طور سے ہو سکتا ہو کہ اس کے لئے  
 حیثیتیں متعدّد ہوں ان صدور وجود مطلق کے کہ وجود خاص کو عارض ہوتا ہو اور  
 یہ حیثیتیں اگرچہ عینی نہ ہوں بلکہ اعتباری ہوں مگر معلومات متعدّد کے لئے وہ  
 حیثیتیں شرطیں ہوں اور یہ حیثیتیں از قبیل سلوٹ اضافات ہوں جیسا  
 کہ تم نے لکھا کہ کہتے ہو کہ عقل اول میں وجود اور امکان اور وجوب  
 بالغیر میں اعتبارات ہیں جن سے متعدد معلومات صادر ہیں اسی طرح  
 باری تعالیٰ شانہ کے لئے جائز ہو کہ کچھ اعتبارات و حیثیات ہوں اگرچہ  
 یہ امور اعیان میں نہ ہوں بلکہ اعتبارات ہوں جن کے سبب سے متعدد  
 معلولوں کا صدور واحد سے ممکن ہو

چوتھے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم بیہولی اور صورت سے مرکب ہو بلکہ

ہم کہتے ہیں کہ جسم شے واحد ہے جیسا کہ محسوس ہوتا ہے کیونکہ اگر بیوی موجود ہو تو جب جسم منقسم ہو تو اگر ایک کا بیوی لے لیتے دوسرے کا بیوی ہو تو لازم آتا ہے کہ ایک شے دو مکانوں میں ایک وقت میں ہو اور وہ محال ہے اور اگر بیوی دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہو تو حادث ہو گا اور تسلسل لازم آویگا کیونکہ اسی حکم کو کہتے ہیں کہ ہر حادث کے پہلے مادہ ہو پس جائز ہے کہ معلول دل جسم ہو جو شے واحد ہے۔

پانچویں یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ صورت اپنی شخص میں بیوی کی محتاج ہی پس جائز ہے کہ صورت معلول اول ہو۔

چھٹے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ بیوی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہو پس جائز ہے کہ بیوی معلول اول ہو اور یہ جو تم نے کہا کہ بیوی تاثیر کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ وہ قابل محض ہے یہ بھی ممنوع ہے اسلئے کہ یہ کیون جائز نہیں ہے کہ بیوی اپنی اسے قابل ہو اور کسی اور امر کی وجہ سے عمل ہو سنا توین ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ معلول دل کے لیے واجب ہو کہ وہ موجود اور معلول نکلا ہو کیونکہ جائز ہے کہ وہ اور معلول کے صدر کے لیے واسطہ ہو پس جائز ہے کہ معلول دل نفس ہو اور اسکے واسطہ سے بدن صادر ہو۔

آٹھویں یہ کہ ہم اگر یہ بھی تسلیم کر لیں تو کیون جائز نہیں ہے کہ میان ایک ایسا جوہر ہو جو جسم نہ ہو اور بیوی اور صورت سے مرکب بھی نہ ہو مگر

دو چیزوں سے مرکب ہو جو مثل میو لی اور صورت کے منون اس وقت میں جائز ہوگا کہ اس جوہر مرکب کا ایک جز اول و دو جزوں میں سے صادر اول ہو جس سے کوئی دشواری لازم نہیں آتی۔

نوٹ یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہو کہ نفس آلہ جسمانی سے تاثیر کرتا ہو بلکہ ہو سکتا ہو کہ بدن آلہ جسمانی کے بھی تاثیر کرتا ہو جس طرح خوارق عادات مثل معجزہ و کرامات و سحر میں تم (امی حکماء) قائل ہو اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ذات میں اور مثل میں جب وہ کامحتاج نہ ہوگا تو وہی عقل ہو تو ہم کہیں گے کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ نفس کے کل افعال بدن پر موقوف ہوں بلکہ ہو سکتا ہو کہ بعض افعال موقوف بدن پر ہوں اور بعض افعال موقوف بدن پر نہ ہوں اور عقل وہ ہو جس کے کل افعال موقوف کسی اور شے پر نہیں ہیں پس جائز ہو کہ صادر اول نفس ہو جس سے اول مرتبہ میں بلا بدن اس سے تاثیر ہو اور مرتبہ بعد میں بدن کے ذریعہ سے اس کے افعال ہوتے ہوں یا کوئی ایسا جوہر معلول اول ہو کہ جب کسی اور امر خارجی کو اس سے تعلق ہو وہ دوسرے معلول کا وجود اس سے ممکن ہو مگر عقل کی ماہیت سے اس کی ماہیت جدا ہو۔

دشویں یہ کہ کیوں جائز نہیں ہو کہ منجملہ صفات باری تعالیٰ شانہ کی کوئی صفت معلول اول ہو کیونکہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ باری تعالیٰ شانہ کی صفات و کیفیات ذات میں دوسری جہت حکماء یہ کہ جو جہد جسم واجب الوجود نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر

واجب موجد جسم ہو تو جسم کے دونوں جزر یعنی ہیولی اور صورت کا کبھی موجد ہو گا اسلئے کہ کل کا جو موجد ہوا سکو لازم ہی کہ اس کل کے اجزاء کا بھی موجد ہو پس ایک ہی مرتبہ میں ایک سے زائد آثار باری تعالیٰ شانہ سے صادر ہونگے اور یہ جائز نہیں ہی کیونکہ خلاف مفروض لازم آویگا اور اگر موجد جسم اور کوئی جسم ہو تو جسم کا اثر کسی جسم میں با مجاورت و قرب سے ہوتا ہی یا محاذات و مقابلہ سے ہوتا ہی جیسا کہ استقراء سے ظاہر ہے کہ آگ اس شے کو گرم کرتی ہی جس سے مجاورت اور قریب و سکو ہوتا ہی اور آفتاب و سی شے کو روشن کرتا ہی جس سے مقابلہ و رمحاذی ہوتا ہے پس تاثیر جسم کے لئے ایک وضع خاص مندرجہ لازم ہو اس حالت میں اگر جسم موجد جسم ہو تو ضرور ہی کہ فیضان اسکی صورت کا اس کے ہیولی پر کرے اس صورت میں لازم ہی کہ ہیولی کے لئے قبل صورت کی وضع خاص ہو تاکہ دوسرا جسم صورت کو اسپر فائض کرے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وضع ہیولی صورت سے ہی جو جات میں پھیلی ہوئی ہی جسکے سبب سے وہ صاحب وضع ہو اور جب کہ وضع ہیولی موقوف صورت پر ہی پس تقدم ہیولی کا اپنی علت پر لازم آتا ہی اور وہ محال ہو اور موجد جسم کا کوئی جزو جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جزو جسم کا مستقل الوجود ہونا بدون اور اجزاء کے باطل ہے اور موجد جسم کا عرض بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا وجود بعد جسم کے ہی پس تقدم شے اپنے مقدم پر لازم آویگا اور موجد جسم نفس بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ نفس کے

افعال آلات جسمانیہ پر موقوف ہیں اگر نفس موجود جسم ہو تو لازم آتا ہے کہ مشروط کی تاثیر قبل اپنی شرط کے ہو اور وہ محال ہے اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ محاذات وغیرہ سے فاعل کا جسم کے لئے مؤثر ہونا استقرار ناقص ہے پس جائز ہے کہ کسی اور طرح سے جسم جسم کی علت ہو سکے اور اکثر جواب اس سے ظاہر ہیں جو کچھ اس پہلے بیان ہو چکا ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ جسم کا موجب جسم ہو کیونکہ جسم موجود یا حادثی ہو گا یا محوی ہو گا مگر نہ حاوی محوی کی علت ہو سکتا ہے اور نہ محوی حاوی کی علت ہو سکتا ہے پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو ضرور کہ حاوی محوی پر وجوب وجود میں مقدم ہو کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ علت کا معادل پر مقدم ہونا واجب ہے پس جب دی موجود اور واجب اعتبار کیا جاوے تو محوی اس مرتبہ میں حاوی کے ساتھ موجود اور واجب نہ ہو گا بلکہ ممکن ہو گا مگر عدم خلا داخل حاوی میں اور وجود محوی اس حیثیت سے باہر ایک دوسرے کو لازم ہیں کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے یا کہ یہاں تک باہم لازم ہیں کہ تصور میں بھی اور میں تلازم ہے کیونکہ داخل حاوی میں ہے ہم تصور عدم خلا کا کریں تو تصور محوی لازم ہو گا پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو خلا ممکن ہو گا اور یہ خلا خلاف مفروض ہے کیونکہ خلا امتنع بالذات ہے

لہ جسم سے مراد بیان جسم فلانک ہیں جسم منفری نہیں ہیں ۱۲ منہ ۱۳ نکار کے نزدیک اقل ایک ہے

ہے ایک دوسرے کو گہرے ہوئے ہیں ۱۲ منہ



پس عدم خلا واجب بالذات ہوگا اور واجب بالذات ممکن نہیں ہو سکتا  
 اور جب محوی لازم اوسکا ہی تو وہ بھی واجب ہوگا اور اگر محوی حاوی کی  
 علت ہو تو لازم آتا ہے کہ ایک ایسی چیز جو ضعیف اور ادون مرتبہ میں اور  
 چھوٹے قد کی ہو وہ قوی اور اعلیٰ اور بڑے قد کی چیز کی علت ہو اور نیز بھی  
 باطل ہی پس ضرور یہی کہ جسم کی علت سوا جسم کے اور کوئی چیز ہو اور جسم کے  
 سوا یا واجب الوجود ہی یا نفس ہی یا عقل ہی واجب الوجود جسم کی علت اسوجہ سے  
 نہیں ہو سکتا کہ جسم کثیر ترین اور خدا واحد ہی اور واحد سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو  
 اور نفس بھی جسم کی علت نہیں ہو سکتا جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس ثابت ہوا کہ موجب جسم  
 عقل ہو۔ اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خلا قعر حاوی میں متمنع بالذات نہیں ہے  
 کیونکہ اگر خلا متمنع بالذات ہو تو لازم اوسکا یعنی محوی واجب بالذات نہ ہوتا پس  
 خلاف مفروض لازم نہیں آتا ہی تو جائز ہے کہ حاوی محوی کی علت ہو اور محوی  
 کی علت ہونے کی نسبت جو کہا گیا ہے کہ اضعف اتوی کی اور ادنیٰ اعلیٰ کی  
 اور چھوٹی چیز بڑی چیز کی علت نہیں ہو سکتی یہ بیان خطابی ہی اس سے علم  
 و یقین نہیں حاصل ہو سکتا علاوہ اسکے ممکن ہے کہ محوی قد میں چھوٹا ہو مگر  
 مثالی میں حاوی سے زائد ہو۔ چوتھی وجہ یہ کہ اجرام سادہ کے اجزاء  
 مفروضہ بحسب طبع وضع اور محاذات میں ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہیں  
 پس طبیعت کل اجزاء کی متحد ہو اور جب طبیعت کل اجزاء کی متحد ہو تو یہ اجزاء

مختلف امور کے مقتضی نہ ہونگے اور کوئی وضع اونکے لیے بحسب طبع واجب نہیں ہے اور جب کوئی وضع بحسب طبع اونکے لیے واجب نہیں ہے تو نقل اونکا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف جائز نہ ہے اور جب کہ نقل بدون میل کے متصور نہیں ہے تو مبادی میل اون میں ضرور موجود ہے اور میل اونکا بجز مستدیر کے نہیں ہے کیونکہ بجز حرکت دوری کے اور حرکت اون سے صادر نہیں ہوتی اور نہ اونکے طباہ میں نہ خارج میں اونکے لیے مانع حرکت دوری ہے طباہ میں اس لیے نہیں ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک طبیعت کسی شے کی مقتضی بھی ہو اور مانع بھی ہو اور خارج میں اس لیے نہیں ہے کہ مانع حرکت مستدیر کا صاحب میل مستقیم یا مرکب نہ مستقیم و مستدیر ہے اور وہ فلک میں ممتنع ہے پس جب کہ مبادی میل اون میں موجود ہے اور مانع مطلقاً مفقود ہے تو میل اون میں بالفعل موجود ہے پس اجرام سماویہ کی حرکت مستدیرہ ہے علاوہ اسکے کہ فلک کی حرکت دوری شب و روز سے بھی ثابت ہے اور یہ باعتبار قائلین حرکت فلک ضروری ہے اور حرکت دوری نہ حرکت طبعی ہو سکتی ہے اور نہ حرکت قسری ہو سکتی ہے کیونکہ حرکت طبعی ایک وضع کی طالب و رچھراوسی سے ہار نہیں ہو سکتی اور حرکت قسری اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ بدون میل طبعی قسر ہو نہیں سکتا کیونکہ قسر وہ ہے جو مخالف میل طبعی ہو پس فلک کی حرکت بجز حرکت ارادی کی نہیں ہے اور حرکت ارادی بلا غرض و شوق نہیں ہو سکتی اور غرض و شوق بدون

مطلوب کے نہیں ہو سکتا اور مطلوب فلک محسوس نہیں ہے کیونکہ طلب محسوس  
 یا جذب سے ہوتی ہے یا دفع سے ہوتی ہے اور جذب ملائم شہوت اور دفع  
 منافر غضب ہے اور یہ صفات مختص ادن اجسام سے ہیں جو ایک حالت سے  
 دوسری حالت پر متغیر ہوتے ہیں اور اجرام سماویہ میں بجز تخیل و اضلاع  
 کے یہ متصور نہیں ہے کہ بعض و ضناع سے وہ ملائم ہو اور بعض سے غیر ملائم ہو  
 اور جب کہ شہوت و غضب اجرام سماویہ کے لیے نہیں ہے تو اجرام سماویہ  
 میں جذب و دفع نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ افلاک کا مطلوب محسوس نہیں ہے  
 بلکہ معقول ہے اور مطلوب کو چاہیے کہ کامل ہو ورنہ طالب کو شوق مطلوب  
 نہ ہوگا اور طالب مطلوب کی ذات تک پہنچنے کا طالب ہوگا یا اسکی صفات  
 کا طالب ہوگا یا مطلوب کی مشابہت کمال کا طالب ہوگا ورنہ طالب کو مطلوب  
 سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور فلک ذات مطلوب کا یا اسکی صفات کا اگر طالب  
 ہو تو انقطاع حرکت فلک لازم آویگا کیونکہ ذات یا صفات کو کبھی حاصل کر لیا  
 یا اصلاً حاصل نہ کر سکیگا صورت اول میں تحصیل حاصل لازم آتی ہے اور دوسری  
 صورت میں حصول یا اس لازم آتا ہے اور یہ دونوں ممکن نہیں ہیں کیونکہ  
 تحصیل حاصل کا محال ہونا ظاہر ہے اور بعد پاس طلب ناممکن ہے اور ناممکن  
 محال ہے اور انقطاع حرکت اسلئے محال ہے کہ اس سے زمانہ قائم ہے اور زمانہ کا  
 عدم مطلقاً متنع ہے پس ثابت ہوا کہ فلک کو کامل سے تشبیہ مطلوب ہے اور یہ

تشبہ کامل مستقر نہ ہوگا ورنہ بعد استقرار تشبہ یعنی حصول مطلوب بالکلیہ کی طلب منقطع ہوگی اور وہی انقطاع حرکت لازم آویگا یا تحصیل حاصل لازم آویگی پس ثابت ہوا کہ ایک تشبہ کے منقضی ہو جانے پر فلک دوسرے تشبہ کا طالب ہوتا ہے اور جب کہ حرکت ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ رہے گی اور اسکا انقطاع محال ہے تو ضرور یہ کہہ کی بعد دیگرے تشبہ کے لیے فلک حرکت کرتا ہے اور مطلوب میں بالفعل نامتناہی کمالات ہوں تاکہ فلک یہی بعد دیگرے اُن کمالات میں سے کسی کمال کو اس مرتبہ شوق سے جو شوق کو معشوق کے ساتھ ہوتا ہے تبدیل وضع سے حاصل کیا کرے اور جہت جائزہ نہیں ہے کہ مطلوب صاحب کمالات ناقنا ہیہ حضرت علامہ العلل جل شانہ ہو کیونکہ اگر واجب الوجود تعالیٰ شانہ سے تشبہ مطلوب فلک ہو تا تو حرکات افلاک مختلف نہ ہوتے پس ثابت ہوا کہ مطلوب فلک عقل ہے جس سے اسکو تشبہ مطلوب ہے اور جب کہ افلاک متعدد ہیں تو عقول کا تعدد بھی ثابت ہے کیونکہ اگر ایک ہی عقل ہوتی تو تمام افلاک کی حرکت اس سے تشبہ کے لیے ایک ہی جہت میں ہوتی اور جب کہ افلاک میں اختلاف حرکات ہے تو عقول کی کثرت بحسب کثرت جہات حرکت افلاک ہی اس مقام پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فلک کا اپنے سافل کے نفع کے لیے حرکت کرنا ممکن ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ فلکیات اپنے سافل سے اشرف ہیں اور چارے نہیں ہو کہ عالی اپنے سافل کے لیے کوئی فعل کرے اس لیے کہ اگر عالی سافل

کے لیے کوئی فعل کر لیا تو عالمی سافل کی جہت سے کسب کمال کر لیا اور عالمی کا اپنے سافل سے کسب کمال کرنا عقل سے بعید ہے۔

جواب اس وجہ کے یہ ہیں اولاً یہ مسلم نہیں ہے کہ طبائع اجزاء مفروضہ فلک مقتضی امور مختلفہ نہیں ہیں کیونکہ بعض اجزاء مقتضی اسکے ہیں کہ وہ قطبین کے قرب میں ہوں اور بعض مقتضی اسکے ہیں کہ وہ منطقہ کے قرب میں ہوں کیونکہ اگر اجزاء اپنے طبائع کے اقتضاء کے سبب سے قرب قطبین یا منطقہ کے طالب ہونگے تو ترجیح بلامرجح لازم آوے گی اور وہ محال ہے دوسری یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ اجرام سماویہ حرکت مستقیمہ کے قائل نہیں ہیں تیسرے یہ کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ مانع حرکت مستدیرہ بجز صاحب میل مستقیم یا مرکب مستقیم و مستدیر نہیں ہو سکتا کیونکہ جائز ہے کہ مانع صاحب میل مستدیرہ ہو اور قوت میں اس مستدیر کے مساوی ہو مگر جہت میں مخالف ہو۔ چوتھے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ جو قابل حرکت قسری ہو اور میں مبدأ میل طبعی نہ ہو۔ پانچویں یہ کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ جب مبدأ میل موجود ہو اور مانع مفقود ہے تو میل بالفعل موجود ہے کیونکہ جائز ہے کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو اور جب وہ شرط نہ پائی جائے تو میل بالفعل نہ موجود ہو۔ چھٹے اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ اگر فلک مطلوب کی ذات یا اسکی صفت مکمل صلانہ ہو چکی تو اسکو یا س لازم ہی پس انقطاع طلب واجب ہی یا مطلوب کی ذات یا صفت

پہنچ جائے میں انقطاع طلب مستلزم انقطاع حرکت بوجہ تفصیل حاصل کی  
 ضرور ہو اور وہ محال ہی اسلئے کہ جائز ہو کہ فلک نے شعوری و جہالت وغیرہ کے  
 سبب سے مایوس نہ ہوتا ہو کیونکہ شعور و علم فلک مسلم نہیں ہی اور طلب محال  
 محال عقلی نہیں ہی یا مطلوب فلک کی آیت صفا کی تکمیل ہو اور وہ کوئی امر غیر قار ہو جسکے لئے  
 فلک اسطور سے حرکت کرتا ہو کہ یکے بعد دیگرے اس کے افراد واقع ہوں  
 تاکہ اس کی نوع کی حفاظت ہو جیسا کہ تینے تشبیہ میں ذکر کیا ہی۔ سائنس توین یہ کہ  
 یہ مسلم نہیں ہے کہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ مطلوب مشبہ ہو  
 بوجہ اختلاف جہات نہیں ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ اختلاف جہات  
 بوجہ اختلاف قابلیت افلاک ہو جو قابلیت نوع سے اس کو حاصل ہی آیا  
 اختلاف حرکات اس جہت سے ہو کہ مشبہ بہ واجب الوجود میں مختلف کمالات ہیں  
 پس کسی کمال میں تشبیہ حاصل کرنے کے لئے کوئی فلک کسی جہت میں حرکت  
 کرتا ہو اور کوئی فلک کسی جہت میں کسی اور کمال میں مشابہت حاصل کرنے  
 کے لئے حرکت کرتا ہو۔ ائمہ متکلمین یہ کہ حصر اقسام طلب ممنوع ہی کیونکہ یہ مسلم  
 نہیں ہی کہ طلب محسوس جذب ملائم و دفع ممانع پر منحصر ہی۔ توین یہ کہ یہ مسلم  
 نہیں ہی کہ فلک تغیرات شہوت و غضب سے پاک ہی۔ دسویں یہ کہ حرکت  
 فلک دائمی نہیں ہی کیونکہ ہر حرکت حادث ہی جیسا کہ بیان ہو گا بلکہ کل  
 ماسوی اللہ حادث ہی جیسا کہ دلائل حدوث عالم سے ثابت ہو گا اور

اور جانب ابد بھی القطار حرکت افلاک بعض دلائل بطل تسلسل اور دلائل  
سمعی سے ثابت ہو کہما قال اللہ تعالیٰ واذا السماء انشقت  
ولقولہ تعالیٰ یوم نطوی السماء کطی السجل و غیرہا من  
الآیات الكثيرة ولا حاد یث المعتبرة الدالة علی فساد  
العالم وبطلان نظامہ۔

گیا تیرھویں یہ کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ حرکت فلک دوری ہی پس جائز ہو کہ حرکت  
فلک مستقیم ہو۔ بارھویں یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ  
یہ حرکت قسری نہیں ہو اور یہ قول کہ انتفاء طبیعت مقتضی انتفاء قسری ہے  
صحیح نہیں ہو اسلئے کہ حرکت محوی نسبت حاوی کے قسری ہو اگرچہ بالعرض نہ  
تیرھویں یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو وجود عقل کیون واجب ہی جس سے  
فلک تشبہ چاہتا ہو اور کیون نہ کہا جائے کہ مقصود فلک خروج اوضاع ہو  
جو اس کا کمال ہی پس فلک وس کمال کے تحول کے واسطے حرکت کرتا ہو  
اس حالت میں تشبہ کی کچھ حاجت نہیں ہو۔ چودھویں یہ کہ یہ مسلم  
نہیں ہو کہ عالی کا سافل سے شکال بطور نفع رسانی سافل نہیں ہو سکتا  
کیونکہ یہ قول برہانی نہیں ہو اور خطابی قول ظنی ہو اور ظنی مقدمات سے  
یقین نہیں حاصل ہو سکتا۔ پندرھویں یہ کہ یہ کیون تسلیم کیا جائے کہ حرکت  
فلک وس کے ارادہ سے ہی بلکہ جائز ہو کہ حرکت فلک ارادہ باری تعالیٰ سے ہو۔

حکماء کہتے ہیں کہ حدیث سے بھی عقل کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے  
 ۱۔ ل ما خلق الله العقل اور بعض حکماء نے کہا ہے کہ حدیث میں  
 جو یہ وارد ہوا ہے کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہے وہ عقل ہی پھر  
 یہ وارد ہوا ہے کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہے وہ قلم ہی پھر یہ بھی  
 وارد ہوا ہے کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہے وہ میرا نور ہی یعنی نور  
 خاتم الانبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ان حدیثوں کے معنی  
 مختلف نہیں ہیں بلکہ اول مخلوق الہی عقل سوجہ سے نام ہوا ہے کہ وہ  
 اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے اور مبداء اول دیگر تمام موجودات عالم ہی اور اس  
 حیثیت سے کہ وہ دیگر تمام موجودات عالم کے صدور میں واسطہ ہے اور  
 تمام موجودات عالم کے علم کے نقوش اوسمیں ہیں قلم سے موسوم ہوا ہے  
 اور اس حیثیت سے کہ اس کے توسط سے انوار نبوت کا فیض پہنچتا ہے  
 نور خاتم الانبیاء ہے۔

### بحث ترتیب موجودات عالم حسب ائے حکماء

حکماء کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہوا کہ صادر اول عقل ہی تو جاننا چاہیے  
 کہ عقل اول کے لئے تین اعتبارات ہیں ایک اس کے نفس کا وجود ہی دوسرا  
 اس کا وجود بالذات ہے تیسرا اس کا امکان ذاتی ہے ہر اعتبار سے ایک  
 معلول کا صدور ہوا اس کے وجود کے اعتبار سے۔ دوسری عقل کا



صدر ہو اور اسکے وجوب بالغیر کے اعتبار سے نفس کا صدور ہوا اور  
 باعتبار اوسکے امکان ذاتی کے جسم کا صدور ہوا اور وہ جسم فلک اول ہی  
 اور ان اعتبارات کے لحاظ سے جو معلومات مذکورہ کا وجود ہو ہی تو اوسکا سبب  
 یہ ہی کہ اشرف کی اسناد اشرف کی جانب مناسب ہو اور ادون کے اسناد ادون  
 کی جانب مناسب ہو مثلاً وجود عقل کا اوسکے وجوب سے اشرف ہی اس سے ثابت ہو کہ  
 دوسری عقل کا صدور وجود ہی سے ہو اور وجوب بالغیر اوسکا امکان ذاتی سے  
 اشرف ہی اسلیئے ثابت ہو کہ نفس کا صدور اوسکے اعتبار وجوب بالغیر ہی اور امکان  
 ذاتی ان دونوں سے ادون ہی یہ اس بات کی دلیل ہو کہ اوسکے امکان ذاتی  
 کے اعتبار کے سبب جسم کا صدور ہوا اسی طرح عقل ثانی سے تیسری عقل اور  
 دوسرا فلک پیدا ہوا اور اسی طرح سے دس عقلیں اور نو فلک پیدا ہوئے یہاں تک  
 کہ دسویں عقل جو سب سے آخری اور عقل فعال ہی موسوم ہی صادر ہوئی اور فلک  
 قمر جو سب سے آخر فلک ہی صادر ہوا اور عقل فعال اس عالم میں جو تحت فلک  
 قمر ہی مؤثر ہی اوس سے صورتوں اور نفوس اور اعراض کا عناصر بسیط ہیں اور  
 عناصر بسیط سے جو اشیا مرکب ہیں ان استعدادوں کی وجہ سے فیضان ہوتا ہے  
 جو فلک کی حرکتوں اور اتصالات کو اکبل و راوکی و ضعون کے سبب سے حاصل  
 ہوتی ہیں حکماء کے اس بیان پر یہ اعتراض کیئے گئے ہیں کہ یہ ظاہر ہے کہ اگر یہ  
 اعتبارات اعیان میں موجود ہیں تو ضرور ہی کہ یہ اعتبارات متعدد و متحد ہوں

تو تمہارا یہ قول کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو سکتا باطل ہو گا پس تمہارے استدلال کی اصل بنیاد ہی باطل ہوگی اور اگر یہ وجودی نہیں ہیں بلکہ محض اعتباری ہیں تو یہ ممتنع ہے کہ یہ چیزیں جزو مصدر اور چیزوں کے ہوں جو اعیان میں موجود ہیں۔ جو اب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ چیزیں جزو مؤثر نہیں ہیں بلکہ یہ چیزیں تاثیر کے لئے شرطیں ہیں اور شرط کبھی امر اعتباری سے ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ لیا گیا ہے کہ یہ بھی جائز ہو گا کہ مثل ان اعتبارات کے مبادی اول میں کچھ ایسی چیزیں ہوں جن سے معلومات متعدد کا صدور جائز ہو اور یہ ای حکما تمہارے اس اصل کی منافی ہی جسکو چھنے ترتیب موجودات عالم کی بنیاد قرار دی ہو اور یہ قول تمہارا کہ اسناد و اشرف کی اشرف سے مناسب و سزاوارہ خطاب اور لفظی ہی جو اس علی مطلب علمی میں کارآمد نہیں ہے پھر اس بات کا ثبوت تمہارے ہی قاعدہ سے کیسا مشکل ہو گا کہ فلک ہشتم میں مختلف مقدار کے جو اس کثرت سے تسلسلے ہیں اور ان کا وجود اسی قاعدہ سے ہو اس سے زیادہ اس امر کا ثبوت مشکل ہو گا کہ عقل فعال سے بے شمار صورتوں و اعراض کا وجود ہو ہی جو اس کثرت سے عالم تحت افلاک میں وجود ہیں اور مختلف بھی ہیں بہر حال اس عالم میں حکما و ذی نہایت ضعیف امر پر اعتقاد کیا ہی پھر اس مقام پر کیا خبط و اضطراب و یمن واقع ہوا ہے عقل اول میں پہلے دو جہتوں کی قائل ہوئی ایک وجود اور سکا اور اس وجود کو عقل ثانی کی علت قرار دی ہو اور اس کے امکان کو فلک

اول کی علت قرار دی ہو پھر اول میں سے بعض کے قائل ہوئے ہیں کہ اپنے وجود کا تعقل جو عقل اول کو ہو وہ دوسرے عقل کی علت ہو اور اس کا امکان فلک اول کی علت ہو اور بعض نے تین وجوہ میں کثرت کا اعتبار کیا جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہو اور کبھی چار وجوہوں سے اس میں کثرت کا اعتبار کیا ہو اور یہ تھا یہ اعتبار زیادہ کیا ہو کہ اس کو اپنے غیر کا علم بھی ہو پس اس کے امکان فلک کی ہیوولی کی علت قرار دی ہو اور اس کے علم کو فلک اول کی صورت کی علت قرار دی ہے۔ ان حالات سے یہ ظاہر ہوا کہ عقل بشری ترتیب موجودات عالم کے ادراک میں قاصر ہو فظہران ما اعتماد واعلیہ لا یشف العلیل وما نزل بہ جبرئیل پس بجز اسکے چارہ نہیں ہو کہ نقل پر اعتماد کیا جائے اور عقل سے محض اس کے امکان کی تحقیق کر لیا جیسا کہ طریقہ تشکیل ہے۔

### بحث احکام عقول حسب ائے حکماء

حکماء کے نزدیک احکام و احوال عقول یہ ہیں۔ اول یہ کہ عقول زلی ہیں حادث نہیں ہیں کیونکہ حدوث سبق مادہ کو چاہتا ہو اور عقول اس سے بری ہیں۔ جواب اس کا یہ ہو کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ ہر حادث کے لئے سبقت مادہ کی ضرور ہو دوسرے یہ کہ عقول کا نئ نہیں ہیں پس فساد سے بری ہیں اور فساد وہ ہو کہ ایک صورت ترک ہو اور دوسری صورت واقع ہو کیونکہ یہ امر بغیر ترکیب کے نہیں ہو سکتا جس میں دو جہتیں ایک جہت قبول اور دوسری ہمت فعل ہو اور

عقل بسیط ہے۔ تیسرے یہ کہ کمالات عقل بالفعل حاصل ہیں کیونکہ کسی شے کا قوت سے فعل میں آنا بغیر مادہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ میں اسکی استعداد ہے کہ اوسکے اوضاع و حرکات وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہیں برخلاف عقل کے کہ اس میں استعداد تبدل و ضاع و حرکات وغیرہ نہیں ہے چوتھے یہ کہ ہر عقل کی نوع اوسکے شخص میں منحصر ہے کیونکہ نوع واحد کے اشخاص جب تک مادہ نہ ہو کثیر نہیں ہوتے اور اوسکو علامہ مادہ سے نہیں ہے۔ پانچویں یہ کہ عقول کو اپنی اسکا علم ہوا سلیے کہ ماہیت مجرد کا قائم بالذات مجرد میں حاضر ہونا یہی تعقل ہے حصول صورت مطابق اپنے نفس کے تعقل میں شرط نہیں ہے کیونکہ اپنے نفس کے تعقل میں صورت مطابق کا حصول نہیں ہوتا چھٹے یہ کہ عقل کو کلیات کا تعقل ہے بلکہ کل مجرد قائم بالذات کو تعقل کلیات ہے کیونکہ کل مجردات کے لئے صحیح ہے کہ وہ معقول ہوں اسلیے کہ ذات او انکی شوائب وہ سے بری ہو اور جب انکی ذات شوائب وہ سے بری ہو تو انکی ماہیت کسی ایسے عمل کی محتاج نہیں ہے جسکے سبب سے وہ معقول ہوں پھر بھی اگر وہ معقول نہ ہوں تو یہ فعل عاقلہ کا تصور ہوگا اور جب کہ یہ ممکن ہے کہ کل مجردات معقول ہوں تو ممکن ہے کہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہوں بلکہ ہر معقول کے ساتھ معقول ہوں اسلیے کہ معقولات میں باہم معاندت اور ضدیت نہیں ہے اور نیز یہ کہ کل معقولات پر حکم امور عامہ مثل وحدت و کثرت وغیرہ صحیح ہے اور حکم دو چیزوں میں اسکا

مستقنی ہی کہ معاودن و دون چیزوں کا تعقل ہو اور جب کہ یہ ثابت ہوا تو صحیح ہی  
کہ ماہیت مجردہ اپنے غیر (مجرد بالذات) سے عقل میں مقارن ہو کیونکہ تعقل ہی ہی  
کہ ماہیت معقول جو ہر عاقل میں حاصل ہو اور جب کہ یہ ممکن ہوا کہ مقارنت  
اسکی غیر کے ساتھ صحیح ہی تو جب کہ خارج میں مجرد قائم بالذات پایا جاوے گا  
تب بھی یہ مقارنت غیر سے صحیح ہوگی کیونکہ صحت مقارنت ماہیت مجردہ مع الغیر  
اسل مرتبہ موقوف نہیں ہی کہ مجرد عقل میں حاصل ہوا سیلے کہ مجرد کا عقل میں  
حاصل ہونا نفس مقارنت ہی پس اگر امکان مقارنت حصول مجرد فی العقل پر  
موقوف ہو تو لازم آوے گا کہ صحت شے وجود شے پر موقوف ہو جو اس سے  
متاخر ہی اور یہ دور ہی اور وہ محال ہی اور جب کہ خارج میں یہ مقارنت مجردہ  
صحیح ہوئی تو ثابت ہوا کہ تمام صور عقلیہ ذیل معانی کلیہ کا تعقل عقل کے لئے  
صحیح ہی اور جو کچھ عقل کو ممکن ہی وہ بالفعل ہو سکو حاصل ہی کیونکہ حدوث یا تغیر  
توابع مادہ سے ہے اور عقل ملہ سے بری ہی۔ اسکا جواب یا گیا ہی کہ یہ مسلم نہیں ہی  
کہ ہر مجرد کا تعقل ممکن ہی کیونکہ (ای حکماء) تملکہ اعتراف ہی کہ حقیقت باری تعالیٰ شائے  
کا ادراک بشر کے لئے ممکن نہیں ہی اور حقیقت عقول نفوس معلوم نہیں ہے اور  
یہ بھی مسلم نہیں ہی کہ معقول ہونے میں مجرد کو کسی عمل کی احتیاج نہیں ہی یہ تو  
جب صحیح ہوتا کہ موانع تعقل کا انحصار مادہ میں ہوتا اور یہ ممنوع ہی اور مسلم نہیں ہے  
کہ جب مجرد کا تنہا تعقل ہو سکے تو وہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہو سکے بلکہ ممکن ہے

کہ بعض ایسے مجربات ہوں جنکا عقل غیر کے ساتھ صحیح نہ ہو اور یہ قول کہ وجدان شاہد ہو کہ جب معقولات میں باہم ضدیت و مخالفت نہیں ہو پس ان میں مقارنت ممکن ہو ثابت نہیں ہو آئیے کہ یہ ممکن ہو کہ غیر ایسا ہو جسکا عقل ممکن ہو جیسا کہ باری تعالیٰ اور نفوس و عقول کی حقیقت کی نسبت بیان ہوا اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہو کہ اگر ماہیت مجرد کا غیر کی معیت میں تعقل ہو تو یہ عقل غیر کی ماہیت مجردہ اور مجرد معقول کی مقارنت کا موجب نہ ہو کیونکہ یہ جب لازم ہو تا کہ علم کے معنی حصول ماہیت مجردہ فی العقل تسلیم کیے جاویں حالانکہ اوس میں کلام ہو بلکہ ہم کہیں گے کہ علم ایک تعلق خاص درمیان عالم و معلوم ہے اور یہ بھی مسلم نہیں ہو کہ مجرد معقول اور غیر کی مقارنت جب عقل میں صحیح ہو تو مطلقاً مقارنت حتیٰ کہ خارج میں بھی مقارنت صحیح ہوگی اور یہ قول بھی ممنوع ہو کہ اگر صحت مقارنت حصول مجرد فی العقل پر موقوف ہو تو لازم آوے گا کہ صحت شے اپنے وجود پر موقوف ہو اور وجود امکان سے متاخر ہو اور یہ دور ہو کیونکہ یہ توجب لازم آتا کہ ایک معقول کی مقارنت دوسرے معقول کے ساتھ اور مقارنت ایک معقول کی دونوں معقولوں سے عقل کے ساتھ باہم مثل ہوں مگر ماثلت مسلم نہیں ہو کیونکہ مقارنت معقول کی غیر کے ساتھ مقارنت و حال کی باہم ہو اور مقارنت مجرد کی جو ہر عاقل کے ساتھ مقارنت حال کی محل کے ساتھ ہو اور یہ دونوں مقارنتیں ماثلت نہیں ہیں بلکہ نوعیت میں باہم غیر ہیں

پہلے ایک نوع کی مقارنت کی صحت کا دوسری نوع کی مقارنت کی صحت پر موقوف ہونا جو اس سے متاخر ہے محال نہیں ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ دونوں مقارنتیں مماثل ہیں اور وجود خارجی میں انکی مقارنت صحیح ہو تو یہ مسلم نہیں ہے کہ بدون قابلیت تعقل مقارنت محض کافی ہو اور وہی تعقل ہی پس جائز ہے کہ جب مجر و خارج میں پایا جائے اس میں تعقل کی وہ قابلیت نہ ہو کیونکہ جائز ہے کہ تعقل کوئی اور امر غیر مقارنت ہو اور مقارنت ماہیت مجرد نہیں تعقل نہ ہو بلکہ شرط تعقل ہو۔ ساتوین یہ کہ عقول کو جزئیات کا تعقل نہیں ہی کیونکہ جزئیات کا تعقل بحسب جزئیات محتاج آلہ جسمانی مثل اس و بصر وغیرہ کے ہی اور جزئیات میں تغیر ہی پہلے نکلے علم میں بھی تغیر ہوگا کیونکہ علم مطابق معلوم ہی اور وہ عقول میں جائز نہیں ہی اور آلات جسمانی سے ان کو تعلق نہیں ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ شانہ کا علم جزئیات پر محیط ہی حالانکہ ذات اوسکی آلات جسمانی سے پاک ہی اور تغیر بھی اوسکی ذات و صفات میں نہیں ہی جیسا کہ بیان ہوگا۔ آٹھوین یہ کہ عقول کمالات نفوس فلکی کے مبادی ہیں پس حرکات فلکی جو دائمی ہیں وہ عقل کے فیض سے ہیں اور عقل کا فیض پہونچانا نامتناہی ہی اور نفوس فلک اوس فیض اور اثر کو عقل سے قبول کرتے ہیں۔ نویں یہ کہ عقل آخر عقل قبال ہو وہ نفوس بشریہ کو کمالات پہونچاتی ہی جس طرح روشنی آنکھ کو مدد دیتی ہے۔

دسویں یہ کہ عقول مبداء نفوس ہیں کیونکہ نہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ بلا واسطہ  
اونکی علت ہو سکتا ہی جیسا کہ بیان ہوا اور نہ جسم اور نہ جز جسم اونکی علت  
ہو سکتا ہی کیونکہ جسم اور جز جسم کا اثر بمشارکت وضع ہوتا ہی اور نفس کے لئے  
وضع نہیں ہی اور نفس بھی مبداء نفوس نہیں ہو سکتا ہی کیونکہ ہمارا کلام  
مبداء قریب میں ہی جسکی طرف کُل نفوس مستند ہیں پس نفس کا مبداء  
عقل ہی ان سب کا جواب ہی ہی کہ ان سب کی بنیاد دراصل وہ ہی کہ واحد  
بجز واحد کے نہیں صادر ہو سکتا اور وہ مسلم نہیں ہی اسی طرح عقل کے وجود  
کے دلائل بھی مجروح ہیں پس عقول ورنہ اونکے احکام ثابت ہیں۔  
واقع ہو کہ حکماء کہتے ہیں کہ شرع میں جو الفاظ ملائمہ وارد ہوئے ہیں  
اون سے مراد عقول ہیں پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل اول سے مراد خاتم النبیا  
محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور بعض احادیث میں جو یہ مختلف  
الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ اول ما خلق اللہ نوری اور اول ما  
خلق اللہ العقل اور اول ما خلق اللہ القلم انہم مراد ایک ہی نفس ہی۔

### بحث بسیط

بسیط میں یہ اختلاف واقع ہوا ہی کہ آیا ممکن ہی کہ بسیط قابل بھی ہو اور  
فاعل بھی ہو حکماء کہتے ہیں کہ بسیط کا قابل و فاعل ہونا محال ہے اور  
ایک جماعت نے اسے جائز کہا ہی حکماء کی حجت یہ ہی کہ بسیط فاعل اس



حیثیت سے کہ فعل اس سے صادر ہوتا ہے واجب ہوگا کیونکہ معلول کا وقوع جسوقت اسکی علت تامہ موجود ہو واجب ہوتا ہے اور اس حیثیت سے کہ فعل اس کے لئے مقبول ہی ممکن ہوگا اور ایک ہی شے جو ہر جہت سے ایک ہو اسکی نسبت مختلف نسبتیں ممکن نہیں ہیں پس لازم آوے گا کہ وہ شے مرکب ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ وہ بسیط فرض ہوا ہے علامہ حلی کتاب نہج المسترشدين میں کہتے ہیں کہ یہ خطا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ نسبتوں کا اختلاف حیثیتوں کے اختلاف کے سبب ہے ہوا اسلئے کہ امکان اسوقت میں قابلیت کے سبب ہوگا اور وجوب فاعلیت کے سبب ہوگا اور واحد فی نفسہ واحد ہوگا۔

### بحث جزئی و کلی

موجود کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف بھی امور عامہ میں سے ہی بیان ہو سکا یہ ہے کہ جو موجود ہے اس کے مفہوم کا تصور دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ وقوع شرکت سے اس معنی سے مانع ہوگا کہ اس کا حمل کثیر اشیا پر ہو سکے یا اس معنی سے وقوع شرکت کا مانع نہ ہو کہ حمل اس کا کثیر اشیا پر ہو سکے اگر آراء اول ہی تو اس سے جزئی کہتے ہیں مثلاً زید او ن محسوسات میں سے ہے جسکی طرف اشارہ کر سکتے ہیں مگر زید کی طرف اشارہ کرنا اس کے مانع ہے کہ اس کا حمل کسی اشخاص پر کیا جائے۔ اور اگر امر ثانی ہی تو اس سے کلی کہتے ہیں

مثلاً انسان ہو کہ اسکا مفہوم اس بات کا مانع نہیں ہے کہ کثیرین میں مشترک ہو  
وہ زید و عمرو و بکر سب میں مشترک ہو کر پایا جاتا ہے۔

### بحث تقسیم کلی بحسب افراد

یہ امر ظاہر ہے کہ کلی کا وجود بدون وجود افراد کے نہیں ہے پس افراد کلی کے  
اسل میں در اس سے وجود میں مقدم ہیں اور جب یہ قرار پایا تو جاننا چاہیے کہ  
اگر افراد کلی یا تو وجود اوز کا خارج میں نہ ہوگا بلکہ ذہن ہی میں ہوگا اس کلی  
کی مثال شریک باری ہے کہ اوسکی کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہو سکتی  
یا اوز کا وجود خارج میں صحیح ہوگا جیسے ایک پہاڑ یا قوت کا کہ اوسکا وجود  
خارج میں نہ ہو اور ہم اوسکا تصور کریں اوسکا وجود خارج میں ممکن ہی  
یا وجود اوسکا خارج میں ہوگا جسکا وجود خارج میں ہوگا وہ یا واحد ہوگا یا کثیر  
ہوگا اگر واحد ہوگا تو غیر اوسکا جو مثل اوسکے ہوا اوسکا وجود متمتع ہوگا یا ممکن  
ہوگا اول کی مثال واجب الوجود ہے کہ اوسکے مثل کا وجود متمتع ہوگا پس وجود  
اوسکا فرد واحد میں منحصر ہوگا اور دوسرے کی مثال آفتاب ہے کہ اگرچہ فرد  
واحد ہی مگر دوسرے آفتاب کا وجود بھی ممکن ہے اور یا افراد اوسکے کثیر ہونگے  
اس کثیر کی بھی دو حالتیں ہیں یا تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی ہوگا پہلی کی  
مثال جیسے سیارہ ہیں جو سات میں منحصر ہیں اور متناہی ہیں اور دوسری  
کی مثال جیسے نفسِ ناطقہ اور ان لوگوں کے نزدیک ہی جو نفسِ ناطقہ کے حدوث

اور عالم کے ابدی ہونے کے قائل ہیں اور جب کلی کے لئے افراد ضروری ہیں اور افراد کے لئے کوئی حقیقت نہ ہونی ضروری ہی پس یا یہ کلی نفس حقیقت افراد ہوگا یا جز حقیقت افراد ہوگا یا خارج از حقیقت افراد ہوگا اگر وہ نفس افراد ہی تو اسے نوع کہتے ہیں جیسے انسان کہ وہ عین ماہیت زید و عمرو و بکر ہی اوں یہ زیادتی اوں اعتبارات کے وجہ سے ہوتی ہی جو اسے مشخص کر دیتے ہیں جیسے کیفیت و وضع و این و غیرہ اگر وہ کلی جز حقیقت افراد ہی تو یا وہ اس حقیقت میں اور اسکی غیر میں تمام مشترک ہوگی یا نہ ہوگی اگر اول ہی تو اسے جنس کہتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ بہ نسبت انسان و بقر و غنم کی جز حقیقت ہی اور اگر تمام مشترک نہ ہو بلکہ جز متمیز ہو تو اسے فصل کہتے ہیں جیسے ناطق یہ نسبت انسان اور اگر وہ کلی ماہیت سے خارج ہے تو یا ایک ہی ماہیت سے خاص ہوگا اور دوسری ماہیت میں نہ پایا جاوے گا اور اسکو خاصہ کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے لئے خاصہ ہی پس ضاحک ماہیت انسان خارج ہو مگر ماہیت انسان کے سوا دوسری ماہیت میں نہیں پایا جاتا اسکی رسم یہ بیان کی جاتی ہے کہ خاصہ وہ کلی ہی جو ایک حقیقت پر قول عرضی سے مجہول ہو اور اگر وہ کلی اس ماہیت کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ وہ ماہیت اس میں اور اسکی غیر میں پائی جاتی ہو اسے عرض عام کہتے ہیں جیسے بشری (چلنے والا) یہ انسان اور غیر انسان میں مشترک ہی اور حقیقت سے اول کی

خارج ہی اور کسی نوع جیلا سے خاص نہیں ہی اور سکا رسم یہ ہی کہ غرض عام وہ کلی ہی جو بہت سی چیزوں پر جنکی حقیقتیں مختلف ہوں چمکایا جائے اور یہ حمل عرضی ہو یہ پانچ قسمیں ہوں۔ نوع و جنس۔ فصل و خاصہ و عرض عام اول تینوں امر یعنی نوع و جنس و فصل کو ذاتی کہتے ہیں نوع کو اسلئے ذاتی کہتے ہیں کہ وہ عین ذات ہے اور جنس و فصل کو اسلئے ذاتی کہتے ہیں کہ وہ ذات کی طرف منسوب ہیں کیونکہ وہ دونوں ذات کے جز ہوتے ہیں اور جو ذات کی طرف منسوب ہوتا ہی اور سکا ذاتی ہونا مناسب ہی اور دو آخری امر یعنی خاصہ اور عرض عام کو عرضی کہتے ہیں کیونکہ وہ ذات سے خارج ہوتے ہیں اور ذات کو عارض ہوتے ہیں۔

### بحث حدوث عالم و اثبات الہ عالم

اس وجہ سے کہ بعد ثبوت حدوث عالم منکرین خدا کو مجال انکار ثبوت خدا لے تعالیٰ نہیں ہی اثبات حدوث عالم ایک معرکہ الہ بحث و بیان مشکلیں اور انکے مخالفین کے ہی مخالفین حدوث عالم جمہور حکماء الہیین اور منکرین صانع عالم ہیں قبل شروع بحث حدوث عالم تین موزن کا یلود لانا مناسب ہو۔ اول مر یہ ہی کہ عالم سے مراد بجز اللہ تعالیٰ کے باقی اور کل موجودات ہیں۔ دوسرا مر یہ ہی کہ مطلقاً ہر جگہ بجز اسکے کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف ہو حدوث سے اسکے اہل معنی مراد ہوتے ہیں جسکو ہر شخص جانتا ہی بیضہ جسکا اول ہو یا جس کا

وجود بعد عدم ہو وہ معنی حدوث کے مراد نہیں ہوتے جنکو حکما حادث  
بالذات قدیم بالزمان سے موسوم کرتے ہیں۔ تیسرا امر یہ ہے کہ  
مجملًا بیان ہو چکا ہے کہ تقراط اور بعض حکما سابق اور جمیع ثنویہ کا  
مذہب یہ ہے کہ عالم کی ذات قدیم ہے اور صفات اس کے حادث ہیں  
پھر اسکی تفصیل میں اختلاف ہو فرقہ ثنویہ مجوس کی رائے میں ظلمت اور نور  
قدیم ہیں انکے ملنے سے عالم کا وجود ہی اور ادن بین حزابانیتین کی رائے  
یہ ہے کہ پانچ قدیم ہیں دن بین سے دوزندہ اور فاعل ہیں دن و نون ہیں  
ایک اللہ تعالیٰ ہے اور ایک نفس ہی اور ایک منفعل ہی اور زندہ نہیں  
ہو وہ ہیولی ہی اور دوزندہ ہیں نہ فاعل ہیں اور نہ منفعل ہیں دوزن  
دہر اور ظلام ہیں کیفیت تکون عالم میں یہ کہتی ہیں کہ نفس ہیولی پر عاشق ہوا  
کیونکہ اس کے کمالات حسی اور عقلی کا وجود ہیولی پر موقوف ہو اور ہیولی قابل  
محض ہو اسنے نفس کے ملنے کو قبول کر لیا پس نفس اور ہیولی کے ملنے سے تکون  
عالم کا وجود ہوا یہ بھی کہا گیا ہے کہ وحدت قدیم ہو اور جب وحدت نقطون کی  
صورت میں جمع ہو گئی تو اس سے خط بنے اور خط سے سطحیں بنیں اور سطحوں سے  
جسم بنا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ رموز و اشارات ہیں ظاہری حقیقت مراد نہیں ہے  
بلکہ ایک خدا کی ذات قدیم ہی اور نیکرین کا نہایت ہر کہ مادہ جسم اور اسکی طبیعت کلی قدیم ہی  
اور صورتیں اور وضعیں حادث ہیں اور بجز اجسام کے نہ عالم میں ثناء اور عالم

کسی شے کا ثبوت ہی اولاً یہ قول ہی کہ نہایت چھوٹے چھوٹے ذرہ قدیم ہیں جسے عالم میں تغیرات اور حدوث و عاودت کا وجود ہو ہی جسکو تفصیل و تبیین آگے بیان کرینگے اور بخیر اولن حکماً ذکر ہو چکا ہو اور انکے تابعین کے تمام متکلمین بلکہ کل اہل اسلام اور یہود اور نصاریٰ بلکہ قریب قریب کل اہل ملل و ادیان کا مذہب یہ ہی کہ بخیر اللہ تعالیٰ کے کوئی شے قدیم نہیں ہی اور یہی حق ہی چون لیلون سے حدوث عالم کا ثبوت ہوتا ہی اون میں سے چند دلیلین یہ ہیں۔ اول دلیل یہ ہی کہ یہ امر بدیہی ہی کہ اجسام کے لیے چیز اور جہت ضروری ہی کیونکہ اگر کوئی خاص چیز اور جہت جسم کرے نہ ہو تو یہ لازم آوے گا کہ یا جسم کسی چیز و جہت میں نہ ہو یا کل چیزوں اور جہتوں میں حال ہو اور یہ دونوں مرتباً باطل ہیں اور جب سے ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ کسی جسم کا ایک خاص چیز اور جہت سے مخصوص نہ ہو سکتا ہوگی یا اسکی ذات اسے خارج کوئی امر اسکی ذات کا غیر ہوگا اولاً مرکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ اگر ذات اسکی سبب اختصاص ہو تو حرکت یعنی ایک چیز سے دوسرے چیز کی طرف اور ایک جہت سے دوسرے جہت کی جانب و سکا انتقال محال ہو اور یہ قطعاً باطل ہو اسلیے کہ ہم اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں خواہ وہ فلکی ہوں یا عنصری ہوں جس سے ثابت ہوا کہ انتقال جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی جانب و ایک جہت سے دوسری جہت کی جانب محال نہیں ہی بلکہ جائز ہی اور جب انتقال جسم کا ایک چیز سے دوسرے چیز کی جانب محال نہیں ہی تو ثابت ہوا کہ اختصاص جسم کا چیز

خاص اور بہت خاص سے اس کے غیر کی بہت سے ہی اور جب یہ بھی ثابت ہو کہ  
 سبب خصوصاً جسم اس کی ذات سے خارج اور اس کا غیر ہے تو ہم کہتے ہیں  
 کہ وہ غیر جو سبب اختصاص ہی وہ یا قادر مختار ہوگا یا موثر موجب ہوگا اگر امر  
 اول ہی تو حدوث عالم ثابت ہی کیونکہ قادر مختار کا فعل قصد و ارادہ سے صادر  
 ہوتا ہی اور قصد و ارادہ شے موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہیں ہوتا اس لیے کہ  
 ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی اور خدا کا وجود بھی ثابت ہوگا کیونکہ  
 ہمارا دعویٰ یہی ہی کہ موثر عالم صاحب قدرت و اختیار ہی مادہ اور اس کی طبیعت  
 بے شعور و مجبور عالم کا وجود ممکن نہیں ہوگا اگر غیر اس کا موثر موجب ہے تو یا اس کا اثر واجب ہوگا  
 تو وہی بات لازم آویگی کہ جسم اپنے چیز اور بہت مخصوص سے منتقل ہو اور وہ بطل ہی  
 یا اثر اس موثر موجب کا جائز ہوگا اور جب اثر اس کا جائز ہوگا تو وہی بہت  
 عود کرے گی کہ موثر اس موجب کا اگر مختار ہو تو ہمارا مطلوب حاصل ہوگا اگر وہ جو ہو تو تسلل  
 لازم آویگا اور وہ محال ہی دوسرے یہ کہ اگر یہ موثر موجب مجبور ہوگا تو اس کا اثر  
 سبب جسم کے ساتھ مساوی ہوگا اور کوئی محض صلیک چیز کا دوسرے چیز سے اور  
 ایک بہت کا دوسری بہت نہ ہوگا پس ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی  
 اور اگر یہ موجب مقارن ہوگا تو جسم اس سے اس تصانیف میں کسی خاص امر کا  
 محتاج ہوگا اور وہ امر جس کے سبب یہ تصانیف ہو ہی یا قادر مختار کی جانب  
 مستند ہوگا یا فاعل موجب سے مستند ہوگا اگر امر اول ہی تو مطلوب ہمارا حاصل ہی

جیسا کہ بیان ہوا اور اگر موثر موجب سے مستند ہوگا تو اوہین بھی یہی کلام یہاں تک ہوگا کہ تسلسل لازم آدیک اور وہ محال ہی اور جب ہمارے مطلوب کے مخالفت سب احتمالات و شکوک باطل ہمارے تو حدوث عالم اور مطلوب بالذات یعنی ثبوت خدائے عالم حاصل ہی اور جب جسم حادث ہو تو اس کے جمیع اوصاف اور اعراض کا حدوث بھی ظاہر ہی کیونکہ اوصاف اور اعراض جسم کا وجود پر موقوف ہے دوسری دلیل مشہور متکلیفین ہی بیان اس کا یہ ہو کہ جسم متحرک ہی یا ساکن ہو کیونکہ جسم کا ان دونوں حالتوں سے خالی پایا جانا محال ہو اور یہ دونوں حالتیں حادث ہیں حرکت کے حدوث کی یہ دلیلین ہیں اول یہ کہ حرکت کی حقیقت یہ ہو کہ ایک زمانہ میں ایک زمانہ کے بعد ایک مکان ہو دوسرے مکان میں حاصل ہو اور یہی حدوث ہی دوسری دلیل حدوث حرکت کی برہان تطبیق ہی بیان اس کا یہ ہو کہ اس میں شک نہیں ہو کہ حرکت مرکب اجزاء حرکات سے ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ہم اوان اجزاء میں سے ایک جز سے ایک مجموعہ اجزاء کا سلسلہ فرض کرینگے اور اس کے قبل سے دوسرا مجموعہ اجزاء کا فرض کرینگے مثلاً ایک حملہ حرکات کا اور جس وقت ہم فرض کرینگے جو کل ہوئی تھی اور ایک جملہ ہم اس حرکت سے فرض کرینگے جو آج ہوئی ہو تو جب ہم ان دونوں جملوں کے اجزاء کو اس طرح تطبیق دینگے کہ ایک جملہ کے جزء اول کو دوسرے جملہ کے جزء اول سے مطابق کرینگے اور دوسرے جزو سے دوسرے جزو کو اور تیسرے جزو سے تیسرے جزو کو مطابق کرینگے اور اسی طرح ہم



ایک جملہ کے ہر ایک جزو کے مقابل میں دوسرے جملہ کے ہر ایک جزو کو مطابق کرتے پہلے جاؤ گے تو اگر وہ سلسلہ حرکات کا جوکل کی حرکت سے فرض ہوا تھا اس سلسلہ کے برابر یہ جو سلسلہ حرکت نکالنا آج کی حرکت سے فرض ہوا ہے تو لازم آوے گا کہ سلسلہ اعتدال و زائد اور ناقص مساوی ہو اور اس کا محال ہو نا بدیہی ہو اور جب ایک سلسلہ ناقص ہے تو اس کی تنہا ہی ظاہر ہو اور جب ناقص سلسلہ تنہا ہی ہو تو زائد سلسلہ بھی تنہا ہی ہو کیونکہ زائد سلسلہ ایک مقدار معین سے زائد ہے اور یہ ظاہر ہو کہ جو شے مقدار معین سے زائد ہو وہ تنہا ہی ہو تیسری دلیل حد و حرکت کی برابری تضلیف ہو اس مقام کے متعلق بیان ہو گا کہ ہر جزو حرکت میں نسبت سابقیت و مسبوقیت ہو اور یہ ظاہر ہو کہ کوئی شے سابق بدون مسبوق کے نہیں ہو سکتی اور کوئی مسبوق بدون سابق کے نہیں ہو سکتا پس ہر جزو حرکت سابق کے مقابلہ میں ایک جزو حرکت مسبوق ہو گا اور ہر جزو مسبوق کے مقابلہ میں ایک جزو حرکت سابق ہو گا پس واجب ہو گا کہ اجزاء حرکت سابق اور اجزاء حرکت مسبوق تعدیل میں مساوی ہوں اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اجزاء حرکت نا تنہا ہی ہوں تو سابق و مسبوق کی تعداد مساوی نہو گی کیونکہ وہ جزو حرکت جو سب مسبوق اور اقصیٰ موجود موجود ختم ہو گا اگر اس کے مقابلہ میں جانب بالا ایک ایسی حرکت سابق نہ ہو جس سے مقدم اور کوئی حرکت نہ ہو چسپر سلسلہ تمام سابق اجزاء کا ختم ہو تو تعداد اجزاء سابق اور مسبوق سبکی نہو گی و یہ

خلاف مفروض محال ہی اور مستلزم محال محال ہی پس ثابت ہو کہ سلسلہ خیزاء  
حرکات کا انقطاع ایک ایسی جزو حرکت پر واجب ہے جس سے پہلے کوئی جزو حرکت نہ ہو اور یہی حدوث ہی  
اور اگر جسم ساکن ہی تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ ہر سکون کا زوال جائز ہے جیسا کہ  
بیان ہوگا اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہی اسی لئے عقلاء یمن بے تزلزل پایا  
کہ جس شے کا قدم ثابت ہو اس کا عدم محال ثابت ہو اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر  
وہ قدیم واجب بالذات ہی تو اوس پر عدم کا متنع ہونا ظاہر ہی اس لیے کہ واجب لذات  
وہی ہی جس کا عدم ہر وقت محال ہو کیونکہ وجود اس کا متقضای ذات ہوگا اور تقضای  
ذات کا لازم ذات ہونا ضروری اور لازم کا لزوم سے جدا ہونا محال ہی۔ اور اگر وہ  
قدیم واجب بالغیر ہی تو ضرور ہوگا کہ وہ واجب لذات سے مستند ہو ورنہ تسلسل  
لازم آدیکا اور وہ محال ہی اور جب واجب بالذات سے وہ مستند ہوگا تو یہ بھی ضرور  
کہ وہ واجب بالذات قادر مختار نہ ہو کیونکہ قدیم جو شے ہی وہ قادر مختار کے اثر سے  
موجود نہیں ہو سکتی اس لیے کہ قادر مختار کا ارادہ اور قصد موجود کے ایجاد  
کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی تو اب  
ضرور ہی کہ واجب الوجود جس سے یہ ممکن قدیم مستند ہی وہ مؤثر موجب ہو اور جب  
یہ قدیم فاعل موجب سے مستند ہوگا تو اگر تاثیر اس فاعل موجب کی کسی شرط پر  
موقوف نہ ہو بلکہ اس کی ذات ممکن قدیم کے ایجاد کے لیے کافی ہو تو اس کے عدم سے  
واجب کا عدم لازم آدیکا کیونکہ واجب موجب کا اثر اس کی ذات کا لازم ہوگا

اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی واجب ہی پس خلاف مفروض محال لازم ہوگا  
 اور اگر تاثیر واجب کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو یہ شرط حادث نہ ہوگی کیونکہ  
 اگر یہ شرط حادث ہوگی تو جو ختم اس شرط سے مشروط ہی اسکا حدوث اولی  
 ہوگا کیونکہ اسکا وجود شرط پر موقوف ہوگا اور شرط مشروط پر مقدم ہو اور جب  
 یہ شرط و مشروط دونوں حادث ہونگی تو ہم اس حادث کی شرط میں یہاں تک  
 کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور تسلسل باطل ہی پس ضرور ہوگا کہ واجب  
 موجب سے بلا شرط اس ممکن قدیم کا وجود ہوا ہو اور جب بلا شرط واجب سے  
 صدور اس ممکن قدیم کا تسلیم کیا جاویگا تو وہی بات لازم آویگی کہ اگر ممکن قدیم  
 معدوم ہو تو واجب لوجود جو فاعل موجب ہو وہ بھی معدوم ہوا اور واجب کا  
 عدم محال ہی اور ملزوم محال محال ہو اور دلیل جواز حرکت جسم کی یہ ہے کہ ہمیں  
 شک نہیں ہے کہ قادر مختار کو یہ جائز ہے کہ کسی جسم کو داہنی جانب سے بائیں جانب  
 کرے اور اسکا انکار مکابرہ و تحکم محض ہے۔ اور ثبوت اسکا کہ اجسام کو سکون کا  
 زوال متنع نہیں ہے یہ ہے کہ ہر ایک بساط اور مرکبات جو ہا سے مشاہدہ میں ہیں  
 وہ متحرک ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ جو حکم ایک جسم کی نسبت ہوگا وہی حکم دوسرے  
 جسم پر بھی صحیح ہوگا اور جب جسم کا حدوث ثابت ہوا تو جسم کے سب اعراض بھی  
 حادث ہیں کیونکہ اعراض کا وجود جسم کے ساتھ ہی بلکہ جسم کا وجود اعراض سے مقدم ہے۔  
 اس دلیل پر یہ اعراض کیا گیا ہے کہ سکون وجودی نہیں ہے بلکہ عدم حرکت ہوا و عدمی شے ہے

حکم حدوث و قدم نہیں ہو سکتا۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہو کہ سکون وجودی  
 شے ہے اسلئے کہ سکون محسوس ہوتا ہو اور محسوس شے عدمی نہیں ہو سکتی۔  
 دوسرے طریقہ سے اجسام کے حدوث پر متکلمین کی دلیل اس بیان سے ہے  
 کہ جسم حادث ہی کیونکہ اگر جسم قدیم پایا جائے تو یہ لازم آویگا کہ اوس کا کوئی  
 (یعنی اوسکا ایک مکان خاص میں ہونا) قدیم ہو یا یہ لازم آویگا کہ قبل  
 ہر کوئی کے ایک و کوئی بلا نہایت ہوا و پھر دونوں لازم باطل ہیں بیان لازم  
 یہ ہے کہ یہ ظاہر ہو کہ جسم کا ایک مکان میں ہونا ضرور ہی خواہ وہ کوئی قدیم فرض  
 یا بعد ایک کوئی کے دوسرا کوئی فرض ہو اگر وہ کوئی قدیم ہو تو قسم اول لازم  
 آویگی ورنہ قسم ثانی لازم آویگی بیان اسکا کہ دونوں قسموں کے لازم باطل  
 ہیں یہ ہو قسم اول اسلئے باطل ہے کہ ایسی حالت میں ایسا کوئی قدیم لازم آویگا  
 جو جائز الزوال ہو اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہے جیسا کہ اول دلیل  
 میں بیان ہو چکا ہو اور دوسری قسم یعنی ایک در مکان میں بعد مکان اول ہو  
 برہان تطبیق و تضایف سے باطل ہے جو برہان تطبیق سے اس طریقہ سے باطل ہے  
 کہ ایک کوئی خاص سے جملہ کوئی کا ایک سلسلہ بے نہایت فرض ہوگا اور اوسکا مقابل  
 کوئی سے دوسرا سلسلہ بے نہایت فرض ہوگا پھر دونوں سلسلوں کے جزا کو  
 ایک دوسرے سے ہم مطابقت کرینگے باقی وہی تقریر ہے جو برہان تطبیق میں بیان  
 ہوئی تھی جو برہان تضایف سے بھی دوسری قسم اس طور سے باطل ہے کہ کوئی باقی

اور کون سبوت کی تعداد اور سوقت تک مساوی نہ ہوگی جب تک اس کو کون  
مقابلہ میں جو سبب کے آخر جانب تحت ہی سبب کے اول کوئی کون جانب لانا ہو  
باقی وہی تقدیر ہی جو پہلی دلیل میں بیان ہوئی ہے اس طریقہ سے حدوث  
اجسام کی دلیل سلیئے عمدہ ہے کہ یہ طریقہ بہت سے مناقشات سے پاک ہے مثلاً  
یہ اعتراض کہ سکون وجودی نہیں ہے جیسا کہ مع جواب کے بیان ہوا ہے کیا یہ کہ  
سابقیت و سبوتیت حرکت محض وہم میں ہو خارج میں اس کا وجود نہیں ہے اور  
اعتبارات وہی عدمی امور ہیں اور عدمی امور میں تسلسل محال  
نہیں ہے کیونکہ کون کے وجودی ہونے میں اختلاف نہیں ہے سطح کون  
کی سابقیت و سبوتیت بھی خارج میں موجود ہے پس فرض عقل اسکی نسبت  
ہو سکتا ہے جس کے سبب سے دلائل بطل تسلسل اس میں جاری ہو سکتے ہیں۔  
چوتھی دلیل یہ ہے کہ دلائل توحید سے حدوث عالم ثابت ہے بیان اسکا یہ ہے کہ  
جب دلائل توحید سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ وحدہ لا شریک له ایک ذات  
واجب الوجود قدیم ہے جس میں کسی قسم کی کثرت محال ہے جیسا کہ بیان ہو گا  
اور عالم مرکب جزا سی و اور ہر مرکب کثیر ہے پس ثابت ہو گا کہ دلائل توحیدی ہر عالم قدیم ہی  
پانچویں دلیل یہ ہے کہ جب ممکن وہ ہو جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے تو ضرور  
کہ وقت ایجاد و آخر غیر وہ موجود نہ ہو کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہے اور  
وہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ وجود ہر ممکن کا بعد عدم ہی اور بعضی حدوث ہی

اور جب یہ ثابت ہو کہ ہر ممکن حادث ہی تو یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہی  
 کیونکہ عالم ممکن ہی اسلئے کہ عالم مرکب جزاء سے ہی اور جزاء عالم کل عالم کے  
 غیر ہیں پس عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہی اور جب کہ کل حوادث  
 ممکن ہیں تو نا متنا ہی حوادث کا وجود بھی محال ہی کیونکہ امکان جمیع حوادث  
 کے حدوث کا مقتضی ہی پس اس دلیل سے اس گروہ کا دعویٰ بھی باطل ہوتا ہے  
 جو کہتا ہے کہ مؤثر موجب قدیم کا اثر عالم ہی اور عالم قدیم ہی یا فاعل مختار قدیم کا اثر عالم ہی  
 اور عالم قدیم ہی اور اس گروہ کا بھی دعویٰ باطل ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ حوادث نامنا ہی کا عالم میں  
 وجود ہوا ہی انھیں ہو کہ یہ دلیل چند مقدمات کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اول مقدمہ  
 ثبوت یہ ہے کہ جسم بلکہ کل عالم مرکب ہی کیونکہ عالم میں یا محض اجسام ہیں پس،  
 اونکی ترکیب ظاہر ہی اسلئے کہ ہر جسم لائق تقسیم ہے کیونکہ اشارہ حسی جسم کی  
 ایک جانب دیگر جانب کی غیر ہی اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جسم اجزا  
 سے مرکب ہی۔ یا یہ کہا جائے کہ جسم مہولی اور صورت سے مرکب ہے جیسا کہ  
 حکماء کا مذہب ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ جسم اجزاء لایہ تجزی سے مرکب ہے جیسا  
 کہ متکلمین کہتے ہیں۔ یا غیر اجسام بھی عالم میں داخل ہیں جیسا کہ حکماء  
 کہتے ہیں کہ عقول مفارق اور نفوس مجردہ اور اجسام سب عالم میں شامل ہیں  
 کیونکہ اشارہ عقلیہ عقول و نفوس مجردہ کی جانب دس اشارہ کا غیر ہے جو  
 اجسام کی جانب ہوتا ہی پس وہ بھی اجزاء عالم میں داخل ہونگے اور جب

اشارہ صحتی اور عقلی سے منقارث ثابت ہے تو عالم کے لئے اجزاء ثابت ہیں اور جب عالم کے لئے اجزاء ثابت ہیں تو عالم کی ترکیب ظاہر ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر مرکب ممکن ہے اسلئے کہ ممکن وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہے اور وہ غیر اُسکے اجزاء ہیں اسلئے کہ جز کل کا غیر ہے اور جب موجودات کا انحصار وجہ اور ممکن میں ہے اور واجب الوجود وہ نہیں ہے جو اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو تو ثابت ہوا کہ عالم ممکن ہے

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر ہے کیونکہ ممکن کے لئے عدم وجود مساوی ہے پس اگر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر نہ ہو تو ترجیح بلا مرجع لازم آتی ہے اور وہ محال ہے۔

چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ ایجاد کا تصور بدون اُسکے نہیں ہو سکتا کہ اُسکا موجد کوئی اُسکا غیر ہو اور جب کل ممکن محتاج موثر ہیں اور تاثیر ایجاد ہے تو یہ ثابت ہے کہ ہر ممکن موجد کا محتاج ہے

پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شے جو موجد کی اپنے وجود میں محتاج ہے اُسکی ایجاد بعد عدم ہے کیونکہ ایجاد کا تصور ہی بدون اُسکے نہیں ہو سکتا کہ اُسکے پہلے عدم ہو خواہ موثر موجب موجد فرض ہو یا فاعل مختار موجد ہو اسلئے کہ دونوں حالتوں میں اگر موجد کا اثر بعد عدم نہ ہوگا تو لازم آوے گا کہ موثر کا اثر قدیم ہو اور وہ محال ہے

کیونکہ اس سے ایجاد موجود لازم آتی ہے اور تحصیل حاصل ہے اور کمال محال ہونا بدیہی ہے علاوہ اسکے فاعل فمختار کا قصد و ارادہ بھی ایجاد موجود کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا اگر جب یہ مقدمات ثابت ہوئے تو ہم مختصر عبارتیں کہتے ہیں کہ کل جسم بلکہ کل عالم مرکب ہے اور کل شے جو مرکب ہے ممکن ہے اور کل شے جو ممکن ہے وہ موجود کی محتاج اور کل شے جو موجود کی محتاج ہی وہ ایجاد پہلی ہے اور کل وہ شے جو ایجاد پہلی اسکے پہلے عدم ہے یہ نتیجہ ثابت ہے کہ کل عالم حادث ہے خواہ عالم کچھ خاص محض جسم میں ہو یا علاوہ جسم کے و قسم کے موجودات بھی عالم میں شامل ہوں یہ دلیل اسلئے عمدہ ہے کہ اس دلیل سے محض جسم بلکہ کل عالم یعنی ماسوی اللہ کا حدوث ثابت ہے خواہ عالم کا حصہ محض جسم و جسمانیات میں ہو جیسا کہ ہمیں کہتے ہیں یا عالم میں اور شیا مثل عقول و نفوس وغیرہ بھی داخل ہوں جیسا کہ حکماء کہتے ہیں۔

## شبہات متعلق حدوث عالم اور انکے جواب

اول شبہ یہ ہے کہ مادہ قدیم ہے اسلئے کہ اگر مادہ قدیم نہ تو وہ ایک اور مادہ کا محتاج ہوگا کیونکہ ہر حادث مادہ کے بعد ہے پس مسلسل مادہ و نہ کا لازم آویگا اور مادہ صورت جسمیہ سے خالی نہ ہوگا پس جسم کا قدیم ہونا لازم آویگا اس شبہ کا یہ جواب یا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم مادہ و صورت سے مرکب ہے بلکہ جسم ایک شے واحد ہے جیسا کہ جس سے ثابت ہے اور اگر اس بات کو ہم تسلیم بھی



کیرین تو ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ مادہ قدیم ہی کیونکہ مادہ کا قدیم ہونا اس بات کے ثبوت پر موقوف ہے کہ اوس میں ایسے اختلاف کی استعداد موجود ہے جو اسکو حوادث کے موجود کرنے کے قریب کر دیتی ہے اور یہ فرع اس بات کی ہے کہ خالق عالم موجب لذات ہے اور ہم نے اس بات کو یقینی دلیلوں سے ثابت کر دیا ہے کہ صانع عالم قادر مختار ہے اور ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے کہ مادہ صورت سے خالی نہیں ہوتا جیسا کہ اپنے مقام پر پہنچنے تمھاری دلیلوں کا ضعف ظاہر کر دیا ہے دوسرا شبہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم ہی کیونکہ اگر زمانہ قدیم نہ ہو تو زمانہ کے وجود کے پہلے زمانہ کا عدم ہوا اور یہ قابلیت ایسی ہو کہ جس میں سابق اور سبق جمع نہ ہوں اور یہ سبق زمانی ہی پس لازم آتا ہے کہ زمانہ اوس وقت موجود ہو جس وقت وہ معدوم فرض ہوا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اور جب مانہ قدیم ہو گا تو حرکت بھی قدیم ہو گی کیونکہ حرکت زمانہ کی مقدار ہے اور جب حرکت قدیم ہو گی تو جسم بھی قدیم ہو گا کیونکہ وہ محل حرکت ہے۔

جواب اس شبہ کا یہ دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ زمانہ کے پہلے زمانہ لازم آتا ہے اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو تقدم عدم زمانہ اوسکے وجود کے زمانہ سے تقدم زمانی نہیں ہے تاکہ اجتماع نقیضین لازم آئے بلکہ وہ تقدم بالذات ہے جیسا کہ بعض اجزاء زمانہ کا بعض اجزاء زمانہ پر تقدم ہے۔

تیسرا شبہ یہ ہے اور یہ شبہ سب شبہوں سے قوی تر ہے بیان اسکا یہ ہے کہ اگر

تاثير فاعل کی عالم میں حادث ہو اور کسی وقت سے مخصوص ہو تو یہ تاثير کسی شرط پر موقوف ہوگی اور وہ شرط حادث ہوگی کیونکہ اگر کسی شرط پر موقوف نہ ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے گی اس لیے کہ فاعلیت کا حاصل ہونا اور اس کا ایک وقت خاص سے مخصوص ہونا باوجود اسکے کہ نسبت مؤثر کی سب اوقات سے مساوی ہو ترجیح بلا مرجح ہو اور وہ محال ہے اور جب یہ تاثير مؤثر کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو ہم اس کی شرط میں بیان تک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ بھی محال ہے۔ اس شبہ کا جواب نقض اور حل دونوں طرح سے دیا گیا ہے نقض سے جواب یہ ہے کہ اس شبہ کا نقض حادث یومی سے ہوتا ہے اس لیے کہ حادث یومی کے وجود میں کوئی شبہ نہیں آتا اور اس میں اسی تقریر سے شبہ ہو سکتا ہے ایہ وہ باطل ہے کیونکہ شبہ بدیہی میں نہیں ہو سکتا اور تقریر اس کی یہ ہوگی کہ فاعلیت فاعل قدیم کی اگر حادث یومی میں کسی شرط پر موقوف نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے گی اور اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو شرط کے حدوث سے تسلسل لازم آوے گا۔ اور ثانی جواب اس کا یہ ہے کہ یہ توجب ہو کہ صانع عالم مؤثر موجب ہو اور ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ صانع عالم فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لیے کسی مرجح کی احتیاج نہیں ہے جس طرح کسی پیاسے کے سامنی جبے و پانی ہوں جو سب حیثیتوں سے پیاسے کے لیے مساوی ہوں تو پیاسا اون دو پانیوں میں سے ایک

پانی کا پینا بلا مرجح کے اختیار کر لیگا۔

واقع ہو کہ محققین کے نزدیک ترجیح بلا مرجح جائز نہیں ہو اس وجہ سے یہ جواب اولیٰ ہی کہ علم بمصلحت مرجح ہی یعنی ایک وقت میں عالم کے وجود کا بمقابلہ دوسرے وقت کے قرین مصلحت ہونا مرجح ہی میں کہتا ہوں کہ زمانہ کوئی شیخ خارج میں موجود نہیں ہو صرف وہم میں موجودات عالم کے تقدم و تاخر سے زمانہ کا وجود ذہن میں ہوتا ہی تو شروع زمانہ کا عالم کے شروع سے ہو گا پس ترجیح بلا مرجح لازم نہ آدگی کیونکہ قبل وجود عالم زمانہ نہیں ہی۔

چوتھا شبہ یہ ہی کہ امکان عالم اور صحت تاثیر باری تعالیٰ عالم کے وجود میں دونوں ازلی ہیں ایسے کہ اگر یہ ازلی نہ ہوں تو لازم آتا ہی کہ امر ممتنع ممکن ہو جائے اس حالت میں اگر وجود عالم کا ازلی نہ ہو تو یہ امر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ نامتناہی زمانہ تک جو ترک کرے اور معطل ہے۔

جواب اسکا یہ ہی کہ مضمون ترک جو و تعطیل ایک قیاس ظنی ہی اور قیاس ظنی عقائد یقینی میں سودمند نہیں ہی اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ترک جو و خدا سے ممتنع ہی اور اسکا تعطیل بے نہایت زمانہ تک ناروا ہی تو اول مقدمہ دلیل مسلم نہیں ہی کیونکہ ازلیت امکان سے امکان ازلیت لازم نہیں آتا جس طرح حادث بشرط حدوث ازل سے ممکن ہی مگر وجود اسکا ازل میں محال ہی۔

میں کہتا ہوں کہ شاید کوئی منسلک عالم کے وجود کی تاثیر میں نہ ہو جس کا فائدہ

زیادہ ہو شگتا تاخیر میں یہ فائدہ ہو کہ خدا کی نسبت ایجاب کا شبہ لوگوں کو نہ ہو اور اس امر کو ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اس حالت میں تاخیر کمال جو دے خلاف ہر اس حالت میں تعطل خدا کا عقلاً قبیح اور اس جہت سے ناروا ہو بلکہ بوجہ مصلحت یہ فعل موافق حکمت ہوگا۔ واضح ہو کہ یہاں تک اون دلائل حدوث عالم اور شہادت شکرین حدوث عالم اور اون کے جوابوں کا بیان تھا جو کتب کلامیہ سابق میں موجود ہیں اور وہ ہمارے مطلوب کی ثبوت کے لیے کافی ہیں مگر شکرین خدا اس قدر ثبوت پر راضی نہیں ہیں اس لیے ہم اون کے اون شہوں کا ذکر کرتے ہیں جو اس وقت تک ہماری نظر سے گزرے ہیں اور اون کے جوابوں سے اون کے شہوں کی وقعت ظاہر کر دیں اور قبل اون کے شہوں کے جواب کے اون کے شہد اور اون کی اصل و بنیاد کا ذکر تفصیل کے ساتھ اس مقام پر کرتے ہیں بیان اور سکایہ ہو کہ مآذین کو ہیں جو جو ذات ہم جسمانیات میں منحصر ہیں اس گروہ کی ابتدا بمقدار طیس کے اس خیال سے ہوتی ہو کہ چھوٹو چھوٹو جسم مادہ موجودات عالم میں اور وہ جسم مقدار جسمات میں ہر قدر چھوٹے ہیں کہ دیکھنے کے قابل نہیں ہیں اور ایسے سخت ہیں کہ اون میں کوئی جسم قابل تقسیم خارجی نہیں ہو مگر تقسیم ذہنی کے قابل ہیں یہ ذرہ نہ نامتناہی ہیں بھرے ہوئے ہیں وہ ذات میں متفق الحقیقت ہیں صفات میں مختلف ہیں

۱۔ جب وہ صفات میں مختلف ہیں تو ان کی افعال اور آثار میں بھی مخالفت ہوگی ایسی حالت میں عالم کا

یہ نظام کیونکر ممکن ہے جو شاہدہ میں ہے ۱۲ منہ

اون میں قوت حرکت طبعی ہو اوکے اجسام اور اوکی قوت حرکت قدیم ہے  
اسوجہ سے کہ یہ خیال سب سے پہلے دیمقرطیس کو پیدا ہوا اور وہ موجود اس  
مذہب کا ہی یہ اجسام ذرات دیمقرطیس سے موسوم ہوتے ہیں کہ میں کیفیت  
مکونات عالم میں اختلاف عظیم ہو بعض اسکے قائل ہیں کہ ذرات دیمقرطیس کی  
حرکت طبعی سے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہو جو موجود ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ سموات اور کرۂ زمین قدیم ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔  
اور انواع نباتات و حیوانات کی کوئی ابتدا نہیں ہو اور ہر دائۂ نبات  
میں بے نہایت دائہ ہیں اور ہر لطفہ حیوان میں بے نہایت حیوانات ہیں  
اور بعض کا قول یہ ہو کہ سلسلۂ انواع نباتات و حیوانات قدیم ہے مگر  
اصلیں اُن کی قدیم نہیں ہیں بلکہ اصلیں مثل قالب کے ہوتی ہیں جن سے مثل  
اُن اصلوں کی شکلیں بن جاتی ہیں۔ بعض کا یہ قول ہو کہ گمان یہ ہو کہ مدت  
دراز سے صورتیں بدلتے بدلتے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا  
ہو گئی ہو جو اب موجود ہے اور بعض اسکے قائل ہوئے ہیں کہ آفتاب میں جب  
شدت حرارت ہو گئی تو ایک جلتا ہوا ٹکڑا آفتاب سے جدا ہو گیا اور وہ  
زمین ہو چہرہ ہم انسان آباد ہیں اور اسوقت جب زمین آفتاب سے جدا

ہو کر ہر مرکب ہو اور ہر مرکب اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو اور ہر شے جو غیر کی محتاج ہو وہ ممکن ہے

اور ہر ممکن حادث ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہو پس کیونکر ذرہ قدیم ہو سکتے ہیں ۱۲ منہ

ہوئی جمادات اور نباتات و حیوانات کی اصلیں پیدا ہو گئیں اور بعض اسکے قائل ہوئے ہیں کہ ذرات ذمیقراطیسی میں ادراک و شعور ہی کیونکہ ایسے مستحکم انتظام کا عالم میں قائم ہونا جس سے نباتات و حیوانات کی اصلیں بناؤں میں بدون ادراک و شعور کے ممکن نہیں ہی۔ اور بعض متاخرین جنہیں مثل ڈارون صاحب وغیرہ شامل ہیں جو صاحبان تحقیق سمجھے جاتے ہیں کہ تہذیب کہ اصل عالم وہی ذرہ ذمیقراطیسی ہیں مگر انہیں تدریجی ترقی کی قوت ہی اسباب خارجی کے شامل ہونے سے عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہو جو موجود ہی اور اسی طرح ترقی ہوتی جاوے گی اور ممکن ہے کہ اس ترقی تدریجی سے مجھڑ ہاتھی ہو جائے اسی ترقی تدریجی کے قانون ہی انسانیت کے درجہ پر بندر پہنچ گیا ہو یعنی حیوانات کے صنف میں ترقی تدریجی کی قوت اور مور خارجی کے سبب سو بندر پیدا ہو گئے اور بندر سے مدت دراز کے بعد انسان پیدا ہو گیا اور اسباب خارجی کو بھی قوانین قدرت سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اکثر کیفیات تکون موجودات عالم تکوین تحقیق جدید سے معلوم ہو رہی ہیں اور ہماری اکثر تحقیقات کی بناءً تجربہ اور مشاہدہ ہوا جس طرح قانون علت و معلول سے ثبوت یقینی ہوتا ہی اسی طرح ادن قوانین سے بھی ثبوت ہوتا ہی جن سے ہم استدلال کرتے ہیں اگرچہ ذرات صاحب ادراک شعور نہیں ہیں کیونکہ ادنی حرکت قصد و ارادہ سے نہیں پائی جاتی مگر قوانین قدرت کے سبب عالم کا

اس صورت ٹوکھل سے موجود ہونا ضروری تھا جس صورت سے اب عالم موجود ہے  
 آون قوانین قدرت میں سے ایک قانون قدرت تدبیری ہو اور اون قوانین  
 قدرت میں سے ایک قانون جذب کشش ہوا ان اصول و قواعد کے بیان  
 کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ قبل وجود زمین و آسمان اور ستاروں اور جمادات و  
 نباتات و حیوانات کے اون چھوٹے چھوٹے ذروں کی حرکات اور قانون جذب  
 کشش ہوز و نکے یکجا ہو جانے سے کرہ آفتاب بن گیا اور اپنے محور پر گردش  
 کرنے لگا پھر دوسرے قانون قدرت سے وہ ایسا مشتعل ہو گیا کہ اوس ٹکڑے جدا  
 ہو کر ٹپکنے لگے اور اوس سے کرہ بننے لگے اور اپنے محور و گردش کرنے لگے  
 وہ کرہ سارے میں منجملہ اونکے ایک کرہ زمین بھی ہی جیسر ہم انسان رہتے ہیں  
 زمین اپنے محور پر معلوم میں کس سمت دراز تک گردش کرتی رہی سیانیکہ اوسکا  
 پوست ظاہری سرد ہونے لگا اور زمین کے طبقات مختلف بنے کا سبب یہ ہی  
 کہ پہلے پوست ظاہری سرد ہونے لگا پھر وہ طبقہ باطنی جو اوس سے قریب ہی  
 اوس سے کم سرد ہوا اور جو اوس سے قریب ہی وہ اوس سے کم سرد ہوا علم  
 طبقات الارض سے جہان تک دریافت ہونا ممکن تھا یہ بات پائی گئی ہے کہ  
 جمادات و نباتات و حیوانات پہلے نہ تھے بعد زمانہ دراز کے پیدا ہوئے

۱۱ عالم اس صورت سے پیدا ہونے کو اتفاقاً ہی کہتے ہیں اور قوانین قدرت سے ضروری ہی کہتے ہیں ورنہ ناقص ہوتا

۱۲ غالباً اوس قانون قدرت سے رگڑے جس سے حرارت پیدا ہو جاتی ہے ۱۲ منہ

کیونکہ آخری طبقہ ارض میں کوئی آئندہ کوئی پائے نہیں جاتے ہیں اور کیمیا وی علوم سے  
ہم کو مشاہدہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ ذروں کی توٹ حرکت اور قانون کشش سے  
اجتماع ذروں کا ہو کر عناصر کا وجود ہوا جس کے تعداد ساٹھ سے زائد اب تک  
معلوم ہوئی ہے اور قانون قدرت سے خاص طور سے عناصر کے جمع ہونے اور  
ملنے سے معدنیات و حیوانات پیدا ہوتے ہیں معدنیات و حیوانات کا مادہ جس سے  
اولیٰ کا وجود قریب بہ فعل ہو جاتا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو نہ بالکل بنجید ہے اور  
نہ بالکل رقیق ہے اور اس مادہ کا نام پلائسما ہے اور کہتے ہیں کہ اس مادہ میں  
منقسم ہو جانے اور غذا حاصل کرنے اور اس سے دوسری چیز بننے کی قوت ہے  
جس سے توالد و ناسل ہوتا ہے نباتات و معدنیات کی شکلیں اور حیوانات کے  
اعضاء کی صورتیں اسی مادہ کی استعداد و انقسام کی وجہ سے ہیں پھر کہتے ہیں  
کہ انواع نباتات و حیوانات کی ابتدائی حالت سے ترقی کرنے اور توالد و ناسل  
کے ذریعہ سے بڑھنے کے اسباب چار قوانین قدرت ہیں۔ اول و ن میں سے  
قانون تبائن افراد ہے یعنی فرع اپنی اصل کی تمامہ مشابہ نہیں ہوتی ہے منجملہ اول  
تباينات کے مرنے اور مادہ ہونا ہے کیونکہ نر اور مادہ کا مادہ یعنی اصل ایک ہے

۱۔ جب ازل ایک تنہا ہی شے ہے تو جس زمانہ کا مادہ صیغہ کر کرتے ہیں کہ جمادات و نباتات و حیوانات  
پیدا ہو گئے ہیں یہ کہتا ہوں کہ اس سے پہلے کیون نہ پیدا ہو گئے زمانہ سابق میں نہ پیدا ہوا نہ بعد کو  
دوسرے زمانہ میں پیدا ہوتا ترجیح بلا مرجع ہے یا متساوی زمانہ تک حرکت ملے بعنوان ترقی و تدریجی محال ہے  
جیسا کہ متن میں بیان ہو گا ۲۔



مگر زور اور مادہ کی حالتوں میں تفاوت و اختلاف کا سبب یہی ہو کہ نفع اپنی اصل سے  
 بتمامہ مشابہ نہیں ہوتی۔ دوسرا قانون انتقال اصول الطاف مع کلا متیانہ  
 جسکی وجہ سے کوئی قوی کوئی ضعیف ہوتا ہے تیسرا قانون تنازع بقا ہے جس کے  
 سبب سے قوی باقی رہتے ہیں اور ضعیف معدوم ہو جاتے ہیں کیونکہ ضعیف کا مادہ  
 وجود کمزور اور قوی کا مادہ وجود طاقت ور ہوتا ہے چہمین استعداوت قبول  
 قانون فنا ہوا و فنا ہو جاتا ہے اور چہمین قانون بقا کے قبول کرنے کی قوت ہے  
 وہ باقی رہتا ہے۔ چوتھا قانون انتخاب فطرت ہے جس سے مراد یہ ہو کہ فطرت  
 اس شے کی حفاظت کرتی ہے جو کامل ہو حاصل یہ کہ ذرات کی حرکت منظر ارتشی  
 اور این قوانین کے سبب سے جنکا ذکر ابھی ہوا ہے تغیر و تبدل انواع عالم میں  
 ہوتا ہے اور انھیں کی وجہ سے انواع بگڑتے ہیں اور نشتے ہیں پس فزوں کی  
 حرکت اور انھیں قوانین سے زمین کے بننے کے بعد نباتات پیدا ہونے لگے  
 پھر کسی زمانہ میں نباتات نے انھیں کے سبب سے کروڑوں برس میں خلقت  
 حیوانی اختیار کی اور خلقت حیوانی سے ترقی ہوتے ہوئے بندر پیدا ہوا  
 جسکی شکل و صورت و ادراک انسان کے قریب ہو اور مدت دراز کے بعد  
 بندرون میں سے انسان پیدا ہو گیا اور توالد و تناسل سے نفع انسان  
 موجود ہوئی زوج و عقل وغیرہ سب اودہ کے آثار ہیں جو ایک خاص طور سے  
 مادہ کے واقع ہونے سے پیدا ہوئے ہیں انسان اور باقی حیوانات

بزرگان میں عقل و ادراک وغیرہ کے فرق و تفاوت کا سبب یہ ہے کہ انسان پر نسبت اور حیوانات کے مرتبہ ترقی پر پہنچ گیا ہی اور اسکی دلیل یہ ہو کہ بعض بندر ایسے پائے جاتے ہیں جنکی صورت ظاہری بالکل انسان کی طرح ہی پس قرین قیاس یہ امر ہو کہ مادہ کی خاصیت اور قانون ترقی تدریجی اور دیگر قوانین قدرت کے سبب سے بندر سے انسان بن گیا اور کہتے ہیں کہ نوعین مستقل طور پر مخلوق نہیں ہوئیں اس قول کی وجہ وہ کہتے ہیں کہ بعض حیوانات میں بعض اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہیں اگرچہ کُل حیوانات میں وہ نشان نہیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعضاء اور ان اعضاء کو آتارہیں جو پہلی نوعوں میں تھے اور جب وہ نوع طول زمانہ سے بدلتے بدلتے اس حد تک پہنچتی کہ وہ ان اعضاء سے مستغنی ہو گئی جسکی ضرورت پہلی نوع کو تھی وہ اعضاء رفتہ رفتہ نہ رہے مگر ان کے نشانات باقی رہ گئے ہیں اور ان تغیرات کو سب سے جو ان پر آنا نانا و زمانا فزمانا طاری ہوتے رہتے ہیں ان میں ان بات کی استعداد پیدا ہو گئی ہے کہ دوسری نوع سے یہ نوع منقلب ہو جائے انتہی۔ واضح ہو کہ اس سے بیان میں کوئی دلیل مادہ کے قدم اور اس کے استحالة عدم کی نہیں ہے نہ ہننے اونکی کسی کتاب میں کوئی دلیل مادہ کی قدامت پر دیکھی ہے اور اگر کوئی دلیل مادہ کے قدم پر ہوتی تو ہر مقام میں سب سے پہلے اس کا ذکر ہوتا بلکہ خلاف اس کے حدوث عالم اور اجسام پر دلائل یقینی اور براہین قطعی

قائم ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور آگے انشاء اللہ بیان ہوگا اس حالت میں  
 مادّیین کے اس خیال مستلزم محال کی کیا وقعت عقل کے نزدیک ہو سکتی ہے  
 کہ ممکن ہے کہ ذرات ذمیقراطیسی قدیم ہوں اور عالم اپنے وجود میں خدا کا محتاج نہ ہو  
 اسی طرح اس بحث مسئلہ قدم مادّہ میں مادّیین کے تمام خیالات کی بنیادیں  
 محض قیاسات ظنی بلکہ مقدمات وہمی پر قائم ہیں۔ اور یہ بیان مادّیین کا کہ تجزّہ  
 اور مشاہدہ پر ہماری تحقیقات کی بنا ہے اگر متعلق قدم مادّہ اور عدم احتیاج  
 بجانب خدا ہے تو اس کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اسلئے کہ کبھی قابل  
 یقین بلکہ برّ ظنی کی بناء پر بھی کوئی دلیل قدم مادّہ پر اونھون نے  
 نہ بیان کی ہے نہ کبھی بیان کر سکیں گے یہی حال مادّیین کے اس دعویٰ عالی کا  
 کہ جس طرح علت و معلول کے قانون سے کسی شے کا ثبوت ضروری ہے  
 اسی طرح اون تو ان میں سے بھی ثبوت ضروری ہو چکی بناء پر ہم استدلال  
 کرتے ہیں اسلئے کہ کسی قانون سے مادّیین نے کسی مقام پر مادّہ عالم کے قدم کو  
 دلیل یقینی سے اس طرح ثابت نہیں کیا ہے جس طرح ہننے قانون علت و معلول سے  
 خدا کو اور دلیل مکان سے عالم کے حدوث کو اور اس کے امکان سے اس کی  
 خدا کی طرف احتیاج کو ثابت کیا ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ترتیب کمونات عالم کی  
 نسبت بھی اون کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے بلکہ اسکی بھی اکثر بنائیں بمقابلہ ہم  
 اہل مذاہب ادویان کے ضعیف و کمزور ہیں جنکا مذہب یہ ہے کہ خدا سے قادر

تو انا عالم حکیم کے بغیر عالم کی ترتیب ایسی عجیب نہیں ہو سکتی ہے جس کو دیکھ کر ہر عاقل کو حیرت اور ہر صاحب بصیرت کو شہت ہوتی ہے جیسا کہ الہی نظم ظاہر کر دیتی ہیں مثلاً اون مادیین کا یہ دعویٰ جو اپنے کو صاحب تحقیق کہتے ہیں کہ انسان کی اصل بندہ ہی اس بنا پر کہ ان عاقل قبول کر سکتا ہے کہ انسان اور بندہ میں فی الجملہ مشابہت صوت ظاہری ہے یا بعض بندہ مشابہ انسان کہیں پہنچاتے ہیں خصوصاً اس حالت میں کہ مادیین کا یہ دعویٰ اس دلیل سے باطل ہے کہ علماء علم تشریح کا اس مرتبہ اتفاق ہو کہ بندہ اور انسان کی ساخت میں بہائیت کلی ہے اور اتفاق علماء تشریح مادیین کے دعویٰ کے بطلان کے لئے کافی حجت ہے جس طرح اجماع و اتفاق موزنین کسی واقعہ کے ثبوت کی حجت ہے پس کن عاقل مادیین کے اس دعوے کو نظر اعتبار سے دیکھے گا کہ انسان کی اصل بندہ ہے اور ایک نامتناہی زمانہ کے بعد بعض قوانین کے سبب جنگی تہامہ مطابقت بھی ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کے خلاف دلیلیں موجود ہیں کہ بدون تصرف کسی صاحب قدرت و اختیار کے اتفاقاً بندہ نے تمام اوصاف انسانی بلحاظ صورت و سیرت حاصل کر لیے ہیں یہ یہ بھی اونیہیں کا قول ہے کہ قوانین قدرت سے اس عالم کا وجود اس ہیئت شکل و اس صورت و سیرت ہی جو موجود ہی لازمی ہے اور یہ بھی اونیہیں کا بیان ہے کہ اتفاقاً عالم کی یہ صورت و سیرت جو موجود ہی حاصل ہو گئی اس سے بڑھ کر اور کیا تناقض ہو سکتا ہے پھر نہیں معلوم مادیین

اسکا کیا جواب دینگے کہ جب ہمیشہ سے مادہ میں استعداد قبول صورت و سیرت انسانی موجود تھی تو کیونکر نامتناہی زمانہ تک استعداد معطل رہی اس برہان کا مادہ میں کچھ جواب نہیں دے سکتے اور یہی انجام کاہل ثابت ہو گا کہ سوا اللہ تعالیٰ کے اگر کسی اور کی خدائی کا دعویٰ کیا جائے تو وہ باطل ہے۔ اور یہ دعویٰ مادہ میں کا کہ تجربہ اور مشاہدہ سے ہمارے دعوے ثابت ہیں کیونکر لائق اعتبار نہ ہو جب کہ ہم نے نہ کسی کتاب میں دیکھا نہ کسی شخص سے سنا ہے کہ کوئی نوع منقلب ہو گئی ہو مثلاً گھوڑے سے ہاتھی یا اونٹ ہو گیا یا اونٹ سے ہاتھی پیدا ہو گیا یا نازن ترقی تدریجی سے جو گیمون ہو گیا یا ماش چنا ہو گیا اسی طرح بعض مادیین کا یہ بیان مذہب خلق کے مقابلہ میں کیا لائق قوت و اعتبار ہے کہ بعض حیوانات میں بعض اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہیں جن سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی نوعوں کے کچھ آثار باقی رہ گئے اس حالت میں اگر اون لوگوں کا مذہب صحیح ہوتا جو کہتے ہیں کہ صانع عالم نے انواع کو مستقل طور سے بنایا ہے اور بیفائدہ اور لغو شے کو حکیم صانع عالم نہیں بناتا تو یہ بیفائدہ اعضاء و نشانات بعض حیوانات میں نہ ہوتے انتہی اس لیے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ اعضاء کے نشانات جنکو بعض حیوانات میں ہم بیفائدہ سمجھتے ہو وہ فی الحقیقت بھی بیفائدہ ہیں کیونکہ اس بات کا کوئی شخص دعویٰ نہیں کر سکتا ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت واقعی

انسان کو معلوم ہی پس ممکن ہی کہ اول نشانات میں فائدہ ہو اور اب تک نہ معلوم ہوا ہو کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ بہت سے اشیاء ایسے ہیں جن کا فائدہ مدت دراز تک نہیں معلوم ہوا پھر مدت دراز کے بعد معلوم ہوا اسی طرح ممکن ہی کہ آئندہ ان کا فائدہ معلوم ہو یا کبھی معلوم ہو یا نہیں یہ کہ فائدہ کے نہ معلوم ہونے سے فائدہ کا نہ ہونا لازم نہیں آتا اور اس بات کا ثبوت کہ عقل انسانی تمام اشیاء موجودہ کی حقیقت واقعہ کو نہیں دریافت کر سکتی اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہی کہ تمام دانشمند اور خود مادیین کہتے ہیں کہ ہمارے علم کو حقائق موجودات عالم سی وہ نسبت بھی نہیں ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بعض انواع میں نشانات کا پایا جانا اور کل انواع میں ویسے نشانات کا نہ پایا جانا اہل مذہب خلق یعنی خدا پرستوں کے مفید اور مادیین کے دعوے کا مبطل ہی کیونکہ مادیین اس بات کے قائل ہیں کہ سب نوعیں رفتہ رفتہ بدلتی ہیں پس ضرورتاً کہ سب نوعوں میں کچھ ایسے نشانات پائے جاتے جو بیفائدہ سمجھے جاتے اور سمجھا جاتا کہ یہ نشانات اسکی دلیل ہیں کہ یہ نوع دوسری نوع سے منقلب ہو گئی حال ہماری اس استدلال کا یہ ہی کہ جب ایک نوع دوسری نوع کی مثل ہو اور عقل کا حکم اول اشیاء میں جو باہم مثل ہوں ایک ہی ہوتا ہی مثلاً یہ حکم کہ ہر جسم قابل حرکت ہے سب اجسام کی نسبت مساوی ہو اور قاعدہ ترقی تدریجی اور توازن قدرت کا حکم بھی سب انواع کی نسبت برابر ہی جسکو مادیین تبدیل انواع کی علت

قرار دیتے ہیں تو یہ کہ ایک ممکن ہو کہ بعض انواع میں تو بعض ایسے اعضا ہوں جو مستعد انقلاب ہوں اور بعض انواع میں ایسے اعضا نہ ہوں حالانکہ قانون ترقی ترقی کے ہر اور سب قوانین فطرت کا حکم سب انواع میں یکساں جاری اور ساری ہی یہ ترجیح ہمارے کس قانون سے جائز ہوگی پھر میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ صرف غلط ہے کہ ایک نوع میں ایسی استعداد رفتہ رفتہ پیدا ہو جاتی ہے کہ اوس سے ایک اور قسم کی نوع بن جاتی ہے اسلئے کہ بدون اس اصل کے مانے ہو کہ قوت نامیہ انواع میں موجود ہو یہ دعویٰ چل نہیں سکتا کہ انواع میں قوت ترقی ہوتی ہے اور جب قوت نامیہ سے ترقی تسلیم کی جاوے گی تو یہ دعویٰ باطل ہو گا کہ ایک نوع سے دوسری نوع منقلب ہو جاتی ہے اسلئے کہ بالاتفاق حکما رنے قوت نامیہ سے ترقی اور بالیدگی کی یہی صحت بیان کی ہو جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہو کہ منو وہ ہو کہ کسی شے کے اجزاء اصلی اپنے منافذ طبعی کے ذریعہ سے غیر اصلی اجزاء کو جذب کریں اور جب وہ غیر اصلی اجزاء جسم میں داخل ہوں تو وہ اجزاء اصلی کی طبیعت کے اثر سے متاثر ہو کر اجزاء اصلی کے مشابہ ہو جائیں تاکہ ان میں اسکی قابلیت آ جاوے کہ وہ جسم کی طبیعت کے موافق عمل کریں اور جسم کے اجزاء اصلی کی طبیعت ان اجزاء کو اپنی نوع کی طبیعت کی قوت کے سبب اپنے نوع کی مناسبت سے اجزاء غیر اصلی کو ان اجزاء کی جانب دفع کرے جو جسم کی ترقی کے لئے ضروری ہیں مثلاً ایک تخم زمین میں بویا جاتا ہو تو اس

تخم میں جو اجزاء ہیں وہ اصلی ہیں پس تخم کے اجزاء اصلی زمین سے اجزاء  
غیر اصلی کو جذب کر کے اپنے منافذ میں لاتے ہیں اور جب اجزاء اصلی غیر اصلی  
اجزاء زمین کو اپنے طبعی اثر سے اپنے اصلی اجزاء کے مشابہہ کر لیتے ہیں تو  
اون میں سے بعض اجزاء کو وہ اوپر کی جانب اپنی طبیعت سے پھینکتے ہیں تاکہ  
اوس تخم کا قد بلند ہو اور بعض اجزاء کو اپنی طبیعت سے جانب عرض پھینکتے ہیں  
تاکہ جسم جانب عرض بڑھ جاوے اور بعض اجزاء کو جانب عمق پھینکتے ہیں  
تاکہ جسم موٹا ہو اسی طرح ایک چھوٹا سا تخم ایک بہت بڑا دخت ہو جاتا ہے  
اور جب نمونہ کی یہ حالت ہو جو بیان ہوئی اور یہ فعل اسکا طبعی ہی تو یہ کیونکر  
ممکن ہو کہ وہ اجزاء اصلی اپنے طبعی افعال سے مخالفت کر کے ایک دوسری  
نوع بنانے کی جانب حرکت کریں کیونکہ طبعی افعال سے مخالفت محال ہے  
مثلاً یہ ممکن نہیں ہے کہ جو تخم مثلاً گیہوں زمین میں نشوونما کر رہا ہو وہ اپنی  
فعل طبعی سے کسی وقت میں مخالفت کرے یعنی اپنے جزا کو شاہد نہ بنائے بلکہ مخالف  
اپنی طبیعت کے اپنے غیر مشابہہ اجزاء بناوے جس سے مثلاً گیہوں سے ایک چڑیا کی  
صورت اور قابل حس و حرکت شے بن جائے پس خلاف ہر ہاں یہ دعویٰ  
مادہ میں کا کیونکر صاحب فطرت سلیم کے نزدیک صحیح ہو گا کہ مادہ کی ترقی تدریجی  
اور قانون انتخاب فطرت یا اور کسی قانون قدرت سے بدون شمول کسی صاحب حکمت  
ایک نوع دوسری نوع سے منتقل ہو جاتی ہو اور مادہ میں کا یہ دعویٰ باطل ہے



کہ مادہ جو ایک شے بے شعور و ارادہ مثل کنکو پتھر کے ہی اسکی طبعی حرکت سے تفرق  
و جواوٹ عالم کا وجود و ظهور ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ طبعی  
افعال سے اعراض ایسی شے کا محال ہی جو بے شعور و ارادہ ہو مثلاً پتھر سے یہ  
محال ہے کہ اپنی طبیعت کے برخلاف اوپر کی جانب چلا جائے پس اگر ذرات کی  
حرکت اقتضا طبیعت تسلیم کی جائے تو سکون و قرار مادہ کے لئے محال ہوگا  
کیونکہ ایسی حالت میں سکون مخالف متعقبات طبیعت ہوگا اور جب سکون  
محال ہو تو لازم آتا ہے کہ عالم کی تمام صورتیں آنا نانا بدلتی رہیں اور کوئی شے  
ایک حالت و صورت پر ایک مدت دراز تک نہ رہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں  
کہ عالم کی بہت سی چیزیں مدت دراز سے قائم ہیں مثلاً آفتاب کو جیسے  
کہ کس مدت دراز سے اسکی صورت و ہیئت قائم ہی پھر کس نظام سے  
اسکی رفتار ایک ہی طریقہ سے ہو رہی ہو اس مقام پر ہمارے سوال میں یہ جانیں کہ  
اسکی وجہ کیا ہے کہ بہت سی صورتیں مدت دراز سے قائم ہیں اور کیا وجہ ہے  
آنا نانا حرکت دائمی سے عالم کی مختلف صورتیں بدلتی نہیں جتنی کہ  
جلد جلد نظام شمسی میں تغیر نہیں ہوتا رہتا ہی ہمارے اس سوال کے جواب میں وہ یہ  
نہیں کہہ سکتے کہ مادہ نے اپنی طبیعت کے اقتضا سے مخالفت کی ہے کیونکہ یہ تو صحیح  
زبردستی اور تحکم ہو اور یہ بھی جواب نہیں دے سکتے کہ مادہ کی چال غیبتی سے بھی  
زیادہ بظنی ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ مادہ کی حرکت کیسی ہی بظنی فرض ہوگی۔

ممکن نہیں ہے کہ اس زمانہ وراز سے یعنی جب سے تاریخین لکھی گئی ہیں ایک عالم کی صورت میں ذرا سا بھی فرق نہ آنے کے میون میں آفتاب جنوب ہی کی جانب ورجاڑون میں شمال ہی کی جانب بائبل ہے پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نباتات میں جلد کیڑے پڑ جاتے ہیں تو ہم کیونکر ڈارون صاحب کی ترقی تدریجی کی ہستگی کو خیال کو صحیح مان سکتے ہیں کیونکہ جب وہ کی حرکت اور توانین قدرت کی کار سازی کی آہستگی ایک لازمی امر ہو تو یہ کیونکر ممکن ہو کہ بعض انواع بلد منتقل ہو جاویں اور بعض کرورون برس میں منتقل ہوں یعنی یہ کیونکر ممکن ہو کہ بندر سے انسان کرورون برس میں بنے اور بعض نباتات میں چند دنوں میں کیڑے بن جاویں۔ اور ادا میں گایہ قول باطل ہو کہ مادہ یعنی ذرات و میقراطیسی ذات میں ایک سے دوسرے باہم مثل ہیں اور صفات میں باہم مخالف ہیں اور اون کا فعل اون کی حرکت طبعی کے ذریعہ سے ہوتا ہو ذروں کے اجتماع سے پہلے مادہ سدیمی پیدا ہوا جس سے کرہ بن گئے اور قانون جذب و کشش سے وہ کرہ اپنے محور پر گردش کرنے لگے جس سے یہ نظام عالم قائم ہوا ہی جو مشاہدہ میں ہے انتہی۔ اس خیال قائم و ہم کا سد کا قائل نہیں ہے یہ ہو کہ حکماء طبعی کا اتفاق ہوا و یہی حق بھی ہو

لہ مادہ سدیمی سے مراد اونچین ذرات و میقراطیسی کا خاص طور سے جمع ہو جانا ہی جس سے

مادہ میں استعداد فعل کی حاصل ہو ۲۱ منہ

جیسا کہ ہر شخص کو تھوڑے سے تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جو اشیاء متحرک  
 بالارادہ نہیں ہیں مثلاً کنکر پتھر کے پین اور نکاح اجتماع بدون قوت جاذبہ  
 ایسی حالت میں ممکن نہیں ہے جب صاحب قدرت و اختیار کو اول اجتماع سے  
 تعلق نہ ہو اور جب یہ قرار پایا تو میں کہتا ہوں کہ اگر حرکت اور قوت جذبہ فزون  
 مادہ سدیمی کی علت ہوں تو لازم آوے گا کہ ایک معلول کا صدمہ دو  
 علتوں سے ہو اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور ماد میں کیا یہ قول بھی  
 باطل ہے کہ مادہ یعنی ذرات و ذمقراطیسی حرکت کے ذریعہ سے عالم میں فعل  
 کرتے ہیں اور ان سے مادہ سدیمی اس طرح حاصل ہوا کہ بعض ذرہ بعض  
 ذروں کے ساتھ ایک جگہ جمع ہو گئے اور ان سے کرہ بن گئے اور  
 قانون جذب کے سبب سے وہ اپنے اپنے محور پر گھومنے لگے۔ ایسے کہ ہم کہتے ہیں  
 کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ قوت جاذبہ زمین و آسمان اور تمام کروں کے  
 وجود اور ان کے گردش کرنے کا سبب ہی پس قوت جاذبہ ان سب پر مقدم  
 ہوگی کیونکہ علت کا معلول سے مقدم ہونا واجب ہے اور جب قوت جاذبہ ان  
 سب کی علت ہے تو اگر مادہ سدیمی قوت جاذبہ کی علت ہو جس کے سبب سے  
 زمین و آسمان کا وجود ہوا ہے تو دور لازم آتا ہے اور وہ محال ہے توضیح اس  
 دلیل کی یہ ہے کہ حکماء طبعی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بعض اجسام کا بعض  
 اجسام سے مجتمع ہو جانا بدون قوت جاذبہ کے ممکن نہیں ہے اور اس تجویز کے

حق ہونے میں اس حال میں شک نہیں ہی جب قادر مختار کو مداخلت نہ ہو  
 جیسا کہ ہر عاقل سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا اور جب یہ تحقیق ہو تو ہم کہتے ہیں  
 کہ اس حالت میں مادہ کا جمع ہونا اور مادہ سدیمی کا حاصل ہونا قوت جاذبہ  
 کے واسطے سے ہو گا پس قوت جاذبہ مادہ سدیمی کی علت ہوگی پس اگر مادہ  
 سدیمی قوت جاذبہ کے وجود کی علت ہو جیسا کہ مادیین کا بیان ہی تو دور لازم  
 آویگا جس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شے اپنے نفس سے ایک مرتبہ یا چند مرتبہ  
 مقدم ہوا اور وہ محال ہی اور مادیین یہ جو کہتے ہیں کہ اصل عالم ایک ہی ہے  
 اور وہ مادہ ہی پھر مادہ مؤثر ہو جس سے اجزاء حاصل ہوئے اور اجزاء میں  
 ایسی قوت حاصل ہوئی کہ وہ باہم ایک دوسری میں فعل کرنے لگے اور فعل ہونے لگے  
 پھر اس کے فعل و انفعال باہمی سے عالم کی یہ صورت اتفاقاً پیدا ہوگئی اور اب بھی  
 ان میں فعل و انفعال ہوتا ہو اس معنی بلا دلیل کا اول جواب یہ ہے کہ اتفاق تو  
 کمالاں ہی ہے کبھی کبھی واقع ہو جائے اور تم کہتے ہو کہ اکثر ایسے فعل و انفعال سے  
 اتفاقاً بعض حوادث کا وجود ہوتا ہی جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ تم اپنی غلطی پر گاہ  
 نہیں ہو سکتے ہو دوسرا جواب برہان قطعی سے یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ تمہاری  
 مراد اتفاق سے کیا ہے اگر اتفاق سے تمہاری مراد کسی شے کا بلا سبب پیدا  
 ہونا ہی تو وہ قطعاً باطل ہی کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ بلا سبب کسی شے کا وجود ممکن  
 نہیں ہے اور اگر تمہاری مراد اتفاق سے یہ ہے کہ نامعلوم سبب سے کوئی شے موجود ہوگئی

جس طرح کوئی شخص کنوان پانی کے لئے کھوفے اور اوسین دسکو خزانہ بچاؤ  
تو ایسے اتفاق کا وجود ممکن ہی مگر ایسے اتفاق کا وجود بدون شمول صداقت  
واختیار ممکن نہیں ہی اور مادہ اور قوانین قدرت سب کے سب نے شعور اپنے  
افعال و آثار میں مجبور ہیں ان کے افعال سے ایسے اتفاق کا وجود نہیں ہو سکتا  
اگر ایسا اتفاق مفید ہی تو ہم خدا پرستوں کے دعوے کو مفید ہے  
اور اگر اتفاق سے مراد یہ ہی کہ فاعل کے ارادہ کو مطلقاً اوسین دخل ہو بلکہ  
بلا دخل صاحب قدرت اختیار محض اسباب کے جمع ہو جانے سے کسی شے کا  
وجود ہو تو یہ معنی مؤثر موجب کی حرکات طبعی اور امور خارجی کے تحریک قسری  
کی جانب راجع ہونگے جنہیں سے کوئی ارادہ کی قابلیت نہیں رکھتا مگر ایسا اتفاق  
اور فعل النفع محال ہی کیونکہ یہ فعل والنفع و اتفاق حادث ہو گا اور  
حادث کا وجود مؤثر موجب محال ہی جیسا کہ برہان سے بیان ہو چکا ہی اور بیان  
ہو گا اور مادین کا یہ بیان کیونکہ صحیح و درست ہو سکتا ہی کہ مادہ کی حرکت تدبیری اور بشعور  
و مجبور قوانین قدرت کی مداخلت سے ایک نوع دوسری نوع سے تغلبہ د جاتی ہی اور سلسلہ  
ہمیشہ چلا جاوے گا اسلئے کہ حکماء کے بیان بلکہ روزمرہ کے تجربہ اور مشاہدہ سے  
یہ ظاہر ہی کہ ہر فعل طبعی کی ایک غایت اور نہایت ہوتی ہی مثلاً درخت ثمر  
نامیہ کی تحریک سے بڑھتا ہی اور ایک تک پہنچتا ہی اوسکی ختمی رنگ جاتی ہے  
اور بعد ایک زمانہ کے انحطاط شروع ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ درخت

خشک ہو کر گر جاتا ہو اور اوسین جذب غذا اور حفظ رطوبات اصلی کی قوت نہیں رہتی اور جب یہ متحقق ہوا تو یہ کیونکر ممکن ہو کہ ترقی کی کوئی حد نہایت نہ ہو اور کیونکر یہ ہو سکتا ہو کہ بدون صاحب قدرت و اختیار کی مداخلت کے مادہ مجبور ایک جانب طبعی حرکت کے ختم ہو جانے کے بعد دوسری جانب حرکت کرنے لگے اور مادہ حیات جو زائل ہو گیا ہو اور جسکی حفاظت مادہ سے نہ ہو سکی وہ پھر عود کرے حکماء کا بلکہ کل عقلا کا اس امر پر اتفاق ہو کہ قوت طبعی کی حدود انتہا ہوتی ہو اور وہ اوسکا مکان طبعی پر پہنچ جاتا ہو اور یہ ایسا امر ہی جو روزمرہ مشاہدہ میں ہر پست و تنہا ہی زمانہ تک مادہ بے شعور کا حرکت کرنا کیونکہ جائز ہو گا فاین المفرد من شدة المطر پھر ہم کہتے ہیں کہ کون عاقل اس مرکب کو باور کر سکتا ہو کہ بدون مداخلت صاحب قدرت و اختیار صانع عالم اتنا بڑا عالم محض ذروں کی باہم مکمل کرنے سے موجود ہو اور اس انتظام کو ساتھ مدت دراز تک قائم رکھے جسکی عظمت پر نظر کرنا کسی صاحب فکر کو دشت اور اوسکی بہترین نظام سے ہر صاحب بصیرت کو حیرت ہوتی ہو اور جو مادیین کہتے ہیں کہ ترقی تدریجی مادہ کی طبیعت میں ہو جس سے مدت مدید و عرصہ بعید کے بعد مادہ کی حرکت اضطراری و قوت تدریجی سے رفتہ رفتہ بندر کی نوع بننے کی نوبت پہنچی پھر مدت دراز کے بعد بندر سے انسان بن گیا اور پہلے انسان کے بدن پر بڑے بڑے بال تھے اور ممکن ہو کہ مجھ کبھی ہاتھی ہو جاؤں اور اُنسے ہمارا سوال یہ ہو

کہ ازل کا زمانہ تو ایسا طویل ہی کہ کروڑوں برس کی مناسبت ایک لمحہ سے بھی  
 نہیں ہی ایسی حالت میں اب تک ہر محصر با تھی کیون نہ ہو گیا اور وہ اجڑا  
 جنمیں صلاحیت ترقی کی تھی وہ ترقی کرتے کرتے ہاتھی یا انسان اب تک  
 کیون نہ ہو گا کون شرمناک تھی کیونکہ کثرتِ حیاتِ تدریجی ہو یا غیر تدریجی ہو بلا مانع رک نہیں سکتی  
 اور جب بدون مانع قوت حرکت رک نہیں سکتی اور مانع ثابت نہیں ہے تو  
 مادیں کا یہ دعویٰ باطل ہی کہ مادہ میں ترقی تدریجی کی قوت ہی جس پر مافیہ  
 حوادث کا وجود بہتر طریقہ سے ہوتا ہی پھر ترقی تدریجی خلافِ بدیہی ہی کیونکہ  
 یہ امر بدیہی ہی کہ جو شے کائنات میں فاسد ہوتی ہی وہ دفعۃً فاسد ہوتی ہے اور  
 کائنات میں جس شے کی اصلاح ہوتی ہی دفعۃً ہوتی ہی اور خلافِ بدیہی محض دعویٰ  
 بلا دلیل عقل کے نزدیک مسموع نہیں ہی اور وہ مادیں جنکا دعویٰ یہ ہی کہ انواع کی صلیں  
 قدیم ہیں اور ہر حیوان کو لفظ میں بے نہایت حیوان ہیں اور ہر وہ نباتات میں بے نہایت  
 دانہ ہیں جسے انواع حیوانات و نباتات کہہ ترقی ہوتی ہی۔

اونکا جواب یہ ہی کہ اس بیان سے لازم آتا ہی کہ متنا ہی جسم میں نامتنا ہی  
 جسم سما جائے اور نامتنا ہی حاصرون میں محصور ہو اور اسکا باطل ہونا  
 بدیہی ہی علاوہ اسکے یہ دعویٰ مادیں کا اور محققین کی تحقیقات و خلافِ ہر  
 جو اس بات کے قائل ہیں کہ علم طبقات الارض سے یہ امر ثابت اور مستحق  
 ہو گیا ہی کہ صلیں انواع کی قدیم نہیں ہیں علاوہ اسکے ہمارا سوال یہ ہی

کہ تم اس بات کے قائل ہو کہ جب آفتاب میں شدت حرارت سے التہا ہو  
اور زمین جلتی ہوئی اوس سے جدا ہوئی اور اوس جگہ جا کر گری جہاں اب  
موجود ہے تو ایسی حالت میں جب حرارت کی یہ شدت تھی تو ضرور تھا  
کہ تمام نباتات اور حیوانات کی اہلین بل کر فنا ہو جاوین آخر اسکا سبب  
کیا ہے کہ انواع کی اہلین محفوظ رہیں اور جن مادیہ کا یہ خیال ہے کہ انواع نباتات  
وحیوانات کی اہلین قدیم نہیں ہیں بلکہ ہر فرد بمنزلہ قالب کے ہے جو اپنی  
ہم شکل دوسری شے کو قانونی رشت سے بنالیتی ہے، طرح سلسلہ انواع قائم ہوا دوسرا  
سوال یہ ہے کہ پھر اسکا کیا سبب ہے کہ ہر سے ناقص تخلقت حیوانات سے  
کامل الخلق حیوان پیدا ہوتے ہیں اور جن مادیہ کا یہ خیال ہے کہ انواع نباتات  
وحیوانات کی اہلین حادث ہیں کیونکہ علم طبقات الارض سے یہ بات تحقیق ہوگئی ہے  
کہ اہلین حادث ہیں پس بجز اسکے اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی کہ جب آفتاب کے  
انتہا سے زمین آفتاب سے جدا ہوگئی اور زمین کا پوست ظاہری سرور ہو گیا اُتوت  
نباتات و حیوانات کی اہلین پیدا ہو گئیں اور ان سے ہمارے سوال ہے کہ اس بات کی  
کیا وجہ ہے کہ التہا کے کم ہونے سے نباتات و حیوانات کی اہلین پیدا ہو جاوین  
اور اگر کوئی وجہ ہے تو اسکا کیا سبب ہے کہ اوسکو اپنے اب تک نہیں بیان کیا  
اور جب کوئی وجہ نہیں ہے تو آپکے دعویٰ بلا دلیل ہے اور جن مادیہ نے عالم کے  
نظام کو کام کو دیکھ کر مجبوراً تسلیم کیا ہے کہ ذرات میں اور اک و شعور ہے



اولنکایہ جواب ہی کہ ایک ہی علم تو سب ذرون کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم  
 عرض ہے اور ایک عرض کا دو عمل میں حال ہونا محال ہو پس ضرور یہ ہوا کہ ہر  
 ذرہ کو دوسرے ذرہ سے جدا علم ہو اور جب ہر ذرہ کا جدا جدا علم ہو تو ایسا  
 مستحکم انتظام جو عالم میں موجود ہو بدون اسکے ممکن نہیں ہی کہ ذرات کے لیے  
 ایسے آلات ہوں جنکے ذریعہ سے وہ اپنا مافی الضمیر ایک دوسرے پر ظاہر کر سکیں  
 اور باہم مشورہ سے عالم کا انتظام کرتے رہیں اور وہ مشکلات انتظام عالم میں  
 واقع ہوں اور ان کو حل کیا کریں جس طرح انسانوں کی جماعت انتظام کرتی ہے  
 اور جب عالم کے انتظامات بشمار ذرون کے اور علوم کے سبب سے ہونگے جو  
 تجربہ یوں سے اور ایک دوسرے کی معاونت سے حاصل ہوتی ہیں تو مادیہن کو  
 اور مشکلات میں گرفتار ہونا پڑیگا جسے کبھی باہمی ممکن نہیں ہی مثلاً یہ سوال پیدا  
 ہوگا کہ یہ ذرات اپنا مافی الضمیر کیونکر ایک دوسرے پر ظاہر کرتے ہیں اور آلات  
 اسکے ظاہر کرنے کے کیا ہیں آیا مثل انسان کے چشم و دہان زبان سے کام  
 لیتے ہیں یا کوئی اور طرز ادائے مطالب ہی پھر یہ بتانا ہوگا کہ ایک ذرہ کا مافی الضمیر  
 دوسرے ذرہ کو کیونکر معلوم ہوتا ہے اگر ہمارا ہی ایسا ذریعہ علم ذرون کو ہے تو بتائیے  
 ہم تو ہوا کے تموج سے کلام سنتے ہیں اسی طرح اور جو اس سے ادراک کرتے ہیں  
 اگر ذرون کا ذریعہ ادراک بھی مثل ہمارے ہے تو اسکا سبب کیا ہے کہ ان کی  
 آوازیں ہم نہیں سنتے ہیں اور باوجود اسکے کہ بعض ذرہ ایک دوسرے سے بہت

فاصلہ پر ہیں کیونکہ ایک دوسرے کا کلام سن لیتے ہیں، یا کوئی اور ذریعہ مثل خط و کتابت کہ ذرات کی دنیا میں رائج ہی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان ذرات میں سے ہر ذرہ کو تمام ضروریات کے انتظام کا علم اور اس کے عمل میں ہونے کی قابلیت ہو یا بعض کو پھر ان میں اختلاف صفات سے کبھی اختلاف رائے بھی ہوتا ہو یا نہیں پھر مباحثہ کے لیے ذروں کے دنیا میں کوئی کونسل ہے جو ان انتظامی امور طے ہو کر احکام نفاذ پذیر ہوتے ہیں پھر ہمارا یہ بھی سوال ہو گا کہ ذروں کو آئندہ کا علم کیونکہ حاصل ہوتا ہو مثلاً ذروں کو یہ علم کیونکہ ہوتا ہو کہ جن جانداروں کے کم بچے ہوتے ہیں ان کے پستان کم سے کم دو ہوں اور جب تک زیادہ بچے ہوتے ہیں ان کے پستان دو سے زیادہ ہوں اور جب کہ لڑکے بڑے عالم کے لیے محض ادراک و شعور کافی نہیں ہو بلکہ اسکی اوسس مطابق مصلحت عام انتظام کے لیے جو ہمارے مشاہدہ میں علم ماکان یا کمون کی حاجت ہو تو ضرور ہو کہ ہر ذرہ کو تمام ذرات بلکہ ان کے جمیع حالات حتیٰ کہ ان کے مقاصد و اغراض کے علم کی ضرورت ہو اور جب کہ ذرات کی نسبت مادیین کہتے ہیں کہ وہ نامتناہی ہیں تو ان کے علوم بھی نامتناہی ہونگے اور مادیین یہ بھی کہتے ہیں کہ موجودات کا حصر جسام میں ہی نہیں علوم ذروں کے لیے بھی جسام ہونگے اور جب ہر جسم کے لیے طول و عرض و عمق ابعاد لازم ہیں تو لازم آوے گا کہ ہر ذرہ جو صاحب بعد متناہی ہو اوس میں نامتناہی ابعاد مابادیں درودہ محال ہو اور

لازم آویگا کہ ابجا و غیر محصور حاضرین میں محصور ہونے پر ماوین ہمارے ان سوالوں کا جواب دینگے اور وقت ہم اونکو بتائیں گے کہ جسکو اونھوں نے اپنا مان سمجھا تھا وہ اونکے لیے جائے پناہ نہیں ہے بلکہ ایک شکل سے نکل کر بہت مٹی شکلوں میں بکھرنا شروع ہو گئے ہیں اور جب ہمارے سوالوں کا جواب اون سے ممکن نہیں ہے تو مادہ کو خلعت دراک و شعور عطا کرنا ماوین کے لیے کچھ مفید نہیں ہے اور جب ماوین کے خیالات باطل ہو گئے تو ہم کو اس جانب ناظرین کو توجہ دلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ ہر شخص جو شعور و تمیز رکھتا ہے وہ خوب جانتا ہے کہ وہ انتظام عالم جو شاہد ہیں جو اس امر کی ظاہر و بین دلیل ہے کہ اسکا قائم کرنے والا اعلیٰ درجہ کا دانشمند و حکیم ہے مثلاً وہ کوائنات و فیضات اور جو بعض ماوین اس اہل سے مادہ کی کار سازی پر زور دیتے ہیں کہ جب مدت تک طبیعت اپنے انقضاء سے کام نہیں کرنے پاتی تو طبیعت اپنا کام چھوڑ دیتی ہے۔ اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ اسکے معنی ہوئے کہ طبیعت اپنے انقضاء سے انحراف اور لازم سے جدائی اختیار کرتی ہے اور یہ باطل ہے اسلئے کہ ہر لازم کی جدائی محال ہے اور ماوین سند اپنے دعوے کی یہ لاتے ہیں کہ کسی جگہ کتوں کی دُمین کاٹی جاتی تھیں مدت رات تک جب کتوں کی دُمین کاٹی جا یا کہیں تو بے دم کتے پیدا ہونے لگے یعنی طبیعت نے کتوں کو دم دینا چھوڑ دیا اسکا جواب یہ خوب ہے یا گیا ہے کہ عبرانی اور عرب میں ختنہ کا رواج مدت دراز سے ہی پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ اونہیں مٹھون پیدا

نہیں ہو تو بھر مجھ کو تعجب ہی کہ ایسے ناقص تجربہ من پر مادیوں کا یہ دعویٰ کیوں لائق  
 سماعت و توجہ عقلا کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ ہمارے دعوے تجربہ اور مشاہدے  
 ثابت ہیں اور مادیوں کی یہ دعویٰ باطل ہے کہ مادہ عالم یعنی ذرات قدیم ہیں اور بذریعہ  
 حرکت قدیم کے وہ عالم میں مؤثر ہیں جس سے عالم کا وجود ہمیشہ ہوا اور ہمیشہ ہوگا  
 اور عالم میں انکی حرکت سے وقتاً فوقتاً تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور حرکت  
 مادہ کو لازم ہے جس سے صورتیں بنتی ہیں اور بگڑتی ہیں۔ لہذا کہ حرکت جنس ہے  
 اور افراد اسکے اسکی اصل ہیں اور افراد جنس سے ذہن و خارج دونوں میں وجود  
 میں مقدم ہیں اور حرکت کے افراد کے حادث ہونے میں شک نہیں ہے کیونکہ  
 ہر فرد کا وجود بعد عدم ہی پس جنس حرکت کا حدوث بدرجہ اولیٰ ثابت ہے کیونکہ یہ محال ہے  
 کہ علت جو وجود میں مقدم ہے وہ حادث ہوا اور معلول و سکا حادث نہو یا اس طرح کہا جائے کہ  
 ماہیت حرکت حادث ہے کیونکہ حرکت ایک مرکب ہے اور کئی کئی افراد لازم ہیں افراد کلی پر مقدم ہیں  
 کیونکہ وہی افراد کلی کے حاصل ہونیکا سبب ہوتے ہیں اور اس میں شک نہیں ہے  
 کہ افراد حرکت حادث ہیں کیونکہ ایک فرد بعد دوسری فرد کے موجود ہوتی ہے اور  
 کسی لمحے کا زمانہ بعد میں حاصل ہونا بھی حدوث ہے اور جب ایک فرد حادث ہے  
 اور جو حکم ایک فرد پر صادق ہے وہ ہر فرد پر صادق ہے اسلئے کہ اس حکم کے  
 صحیح ہونے میں شک نہیں ہے کہ جو چیزیں باہم مثل ہیں ان میں سے جو حکم ایک نئی پر  
 صحیح ہوگا اس کے سبب مثال پر بھی وہی حکم صحیح ہوگا ورنہ وہ اشغال نہیں ہیں

پس یہ قضیہ ثابت ہے کہ ہر حرکت حادث ہے اور یہ نتیجہ صحیح ہے کہ مجموعہ افراد  
 حرکت حادث ہے اور جب ہیئت حرکت کا حدوث ثابت ہو تو مادہ بھی قدیم  
 نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ کو حرکت لازم ہے اور لازم و ملزوم کی جدائی محال ہے اور  
 ماورین کہتے ہیں کہ امور خارجی کے سبب جنکو وہ قانون فطرت سے تعبیر کرتے ہیں  
 اور مادہ کی حرکت سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں اور یہ باطل ہے کیونکہ تغیرات  
 عالم کا توقف امور خارجی کے وجود پر ہوگا اور امور خارجی کا وجود مادہ کی حرکت  
 طبعی پر موقوف ہوگا اور یہ دوسری جس سے لازم آتا ہے کہ شے اپنے نفس پر مقدم ہو  
 اور ماورین کا یہ قول باطل ہے کہ تنوعات اور حوادث عالم کا وجود مادہ  
 قدیم کی طبعی حرکت سے ہوتا ہے اسلئے کہ میں کہتا ہوں کہ حرکت طبعی کا  
 وجود بدون اسکے ممکن نہیں ہے کہ کوئی امر منافی مثلاً قاسر علت حرکت  
 طبعی ہو یہ ممکن نہیں ہے کہ پتھر اپنی چیز طبعی سے حرکت کرے جب تک  
 کوئی قاسر اسکو اس کے چیز طبعی سے جدا نہ کرے۔ یا قوت نامیہ سے  
 حرکت کا وجود اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک طبیعت کے منافی  
 کوئی امر نہ واقع ہو جس کے سبب سے وہ بعض اجزاء کو کسی جانب دفع کرے  
 کیونکہ اگر بدون ایسی علت کے جو طبیعت کے منافی نہ ہو اگر حرکت طبعی  
 واقع ہوگی تو لازم آویگا کہ طبیعت کسی چیز کی بالطبع طالب بھی ہو اور  
 پھر اسی چیز سے بالطبع ہار ب بھی ہو اور یہ محال ہے اور جب حرکت طبعی

بدون ایسی علت کے جو اس کے منافی و منافق ہو محال ہو اور علت کا معلول  
سے تقدم واجب ہو اور جب حرکت طبعی بدون ایسی علت کے ممکن نہیں ہو  
جو منافی طبیعت ہو اور علت کا معلول پر تقدم واجب ہو تو ان تنوعات عالم  
اور حوادث کا وجود محض حرکت طبعی سے جو قدیم ہے کیونکر ممکن ہوگا اسلئے  
کہ ایسی علت نہ مادہ کی طبیعت میں نہ مادہ سے خارج قبل حرکت طبعی  
موجود ہو مادہ کی طبیعت میں وہ اس وجہ سے موجود نہیں ہو سکتی ہے کہ لازم  
آتا ہو کہ کوئی شے جو اپنے اثر اور فعل میں مجبور ہو وہ اپنے اثر سے باز رہے  
اور مقتضا اور لازم سے جدا ہو سکے اور یہ محال ہو۔ اور طبیعت مادہ سے  
خارج ایسی علت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ مادہ میں کے نزدیک مادہ اور  
او کی طبیعت سب موجودات سے پہلے اور ان سب کی علت اول ہے پس  
محض حرکت طبعی سے حدوث حوادث اور تغیرات عالم ہے اور جب  
اسی برہان سے یہ بھی ثابت ہے کہ قاسر قبل مادہ موجود نہیں ہے  
اور جب حرکت کا انحصار تین ہی قسموں میں ہو ایک حرکت ارادی  
دوسری حرکت طبعی تیسری حرکت قسری اور حرکت ارادی  
مادہ کی بے شعوری سے اور حرکت طبعی اور قسری مادہ کی اس  
برہان سے باطل ہوئی تو مادہ میں کے خزانہ میں کوئی صورت  
حدوث حوادث اور وجود تنوعات عالم کی باقی نہیں رہی اور

مادہ میں کی خیالی دنیا کا خاتمہ ہو گیا اور جب مقدمات برہانی سے یہ ثابت ہوا کہ ہمیں مادہ کی حرکت سے عالم میں حوادث کا وجود اور تغیرات کا ظہور محال ہی اور حوادث کا وجود عالم میں بدیہی ہے تو یہ ثابت ہوا کہ مادہ سے پرتر خدا سے قادر مختار کا وجود ضروری ہے جس کے ارادہ سے حوادث کا حدوث اور تنوعات عالم کا وجود ہے اور وہی مطلوب ہی یہ برہان خدا سے نیچر سے اون مادہ میں کے سبکت اور عاجز کرنے کے لئے عطا ہوئی ہے جنکو دعویٰ تحقیق ہے ایک اور طریقہ سے کل مادہ میں کا دعویٰ باطل ہے۔ بیان اسکا یہ ہے کہ کل مادہ میں کا دعویٰ دو قضیوں کی صحت پر موقوف ہے۔ اول قضیہ یہ ہو کہ ذرات قدیم ہیں اور اون کو اور اک و شعور ہے اور اپنے ارادہ و اختیار سے حرکت کرتے ہیں جس سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں مگر تغیرات حادث ہیں جیسا کہ ایک گروہ مادہ میں کا قول ہے۔ دوسرا قضیہ یہ ہو کہ مادہ عالم اور اسکی استعداد قدیم ہی مگر تغیرات و تنوعات عالم سب کے سب حادث ہیں اور مادہ میں کسی طرح کا عقل و ادراک نہیں ہے صرف ذرات کی حرکت طبعی اضطراری سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں اور مادہ کی حرکت اضطراری اور قوانین قدرت سے جنگی علت وہی مادہ ہی اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہو جو مشاہدہ میں ہو جیسا کہ

جمہور مادیین کا قول ہی اور تفصیل سے پہلے بیان ہو چکا ہے ان دونوں تفسیروں کے باطل  
 ہونے کی وجہیں یہ ہیں اول تفسیر اس وجہ سے باطل ہے کہ ذرات کا محض شے و مادہ کا عالم کے وجود  
 کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ نامتناہی علوم کی ہر ذرہ کے لئے حاجت ہے اور وہ  
 محال ہے جیسا کہ پہلے اس سے ہم نے ثابت کر دیا ہے اور دوسرا تفسیر اس وجہ سے  
 باطل ہے کہ حوادث عالم کا وجود فاعل موجب قدیم کا فعل قرار پاتا ہے اور فاعل  
 موجب سے حادث کا وجود محال ہے اس لئے کہ فاعل موجب کا اپنے اثر سے ایک وقت  
 چھوڑ کر دوسرے وقت اثر کرنا محال ہے یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ فاعل موجب اپنی اثر سے  
 ایک وقت باز رہے اور اثر نہ کرے پھر دوسرے وقت اثر کرے مثلاً آگ و گھاس  
 جب باہم ملاقات کریں تو یہ نہیں ہو سکتا کہ آگ وقت ملاقات نہ جلائے اور  
 ایک نہ گذرنے کے بعد جلائے اور جب یہ مقدمہ ثابت ہو کہ جب علت ایسی  
 ہوگی کہ وہ اپنے فعل و اثر میں مجبور ہے تو اس کا فعل و اثر اس کے ساتھ ہوگا اگر علت  
 قدیم ہی تو معلول بھی قدیم ہوگا اور اگر علت حادث ہی تو معلول بھی حادث ہوگا۔  
 اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہیں کہ مادہ اور اس کی استعداد علت قدیم ہے اور جمیع تغیرات عالم  
 مثل تنوع انواع نباتات و جمادات و حیوانات اس کے معلول ہیں تو یہ ضرور ہے  
 کہ جمیع تغیرات عالم بھی قدیم ہوں مگر جب تغیرات عالم قدیم نہیں ہیں تب یہ ثابت ہوا  
 کہ مادہ اور اس کی استعداد بھی قدیم نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے اور جب یہ ثابت ہو  
 استعداد قدیم نہیں ہے تو یہ ثابت ہو کہ اول علت عالم واجب لوجود صاحب قدرت



واختیار ہی اور وہی مطلوب بالذات ہی مختصر عبارت میں بیان آن دلیل کا یہ ہے  
 کہ اگر مادہ قدیم ہوگا تو اسکی استعداد بھی قدیم ہوگی اور اگر اسکی استعداد قدیم  
 ہوگی تو تمام تنوعات جو مادہ کے معلول ہیں قدیم ہونگے لیکن تمام تنوعات  
 قدیم نہیں ہیں پس یہ ثابت ہوا کہ مادہ قدیم نہیں ہی اور مادین کا یہ دعویٰ  
 اس برہان سے باطل ہے کہ مادہ پر شعور ہو جو ہر فعل میں مجبور ہے حوادث کا وجود  
 ہوتا ہے کیونکہ اس حالت میں مادہ مؤثر موجب اپنے فعل میں بے اختیار ہوگا اور  
 ہر وہ شے جو فاعل موجب ہو اس سے صدور حوادث محال ہی بیان اس برہان کا  
 یہ ہے کہ اگر مؤثر موجب صدور حوادث جائز ہو تو دوام و ن سے خالی نہ ہوگا  
 یا مؤثر موجب حادث کا صدور بلا واسطہ حادث ہوگا یا بواسطہ حادث ہوگا  
 اگر بلا واسطہ حادث ہوگا تو لازم آوے گا کہ مؤثر موجب اپنی فعل سے کسی وقت میں باز رہا وہی  
 محال ہی جیسا کہ بیان ہوا اور اگر صدور حادث کا کسی حادث کو واسطہ سے ہوگا تو ہم  
 اس حادث کے واسطہ میں یہاں تک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ بھی  
 محال ہی یہ برہان ثبوت قدرت واختیار خدا میں بلا حاجت اثبات حدوث عالم ہی  
 مگر اس برہان کو اثبات حدوث عالم میں لینے کیلئے استعمال کیا ہو کہ ان برہان سے  
 حدوث عالم بھی بمقابلہ مادین کے ثابت ہے اور دلیل مادہ عالم کے  
 حادث ہونے کی یہ ہے کہ مادہ کے لئے صورت لازم ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ مادہ کو جگہ کا  
 گھیرے رہنا ضروری ہے اور وہی صورت ہی پس مادہ کا کسی صورت خالی ہو کہ

پایا جانا ممکن نہیں ہے حتیٰ کہ مادیین بھی کہتے ہیں کہ مادہ پر اول وجود میں آون سبب  
 صورتوں سے بسیط سی بسیط صورت میں تھا جو صورتیں اب تک حاصل ہوئی ہیں  
 پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی وقت میں بھی مادہ صورت کے خالی نہ تھا اور کسی  
 نہ کسی صورت میں مادہ کا ہونا ضرور ہے اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ مادہ کی  
 صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں پس جب مادہ کا صورت کے خالی نہ رہنا اور اس کا  
 صورت تبدیل کرنا ضرورت عقل اور مسلمات خصم سے ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ  
 صورت جو سب سے پہلے فرض ہوئی ہو اگر قدیم ہی تو قدیم کا زوال محال ہی اس لیے کہ  
 زوال عدم کا قبول کرنا ہی اور قدیم کا عدم کو قبول کرنا محال ہے کیونکہ کسی شے  
 کے قدیم ہونے کا انحصار دو ہی صورت میں ہی یا قدیم کا قدیم ہونا اور سکال لازم  
 ذات ہوگا اس صورت میں وہ قدیم بالذات ہوگا اور ظاہر ہے کہ قدیم بالذات  
 زوال جسکی نہایت عدم کا طوری ہونا ہی محال ہی اس لیے کہ لازم آوے گا کہ لازم ذات  
 ذات سے جدا ہو جائے اور لازم ذات کا ذات سے جدا ہونا محال ہی یا قدیم ہونا  
 اور سکال بالغیر ہوگا اس حالت میں بھی اوپر عدم کا طاری ہونا محال ہوگا  
 کیونکہ وہ قدیم بالذات سے ضرور مستند ہوگا اس لیے اگر قدیم بالذات سے مستند ہوگا  
 تو دور یا تسلسل لازم آوے گا اور محال ہیں اور جب ہ قدیم بالذات سے مستند ہوگا تو  
 قدیم بالغیر کی نفی سے قدیم بالذات کی نفی لازم آوے گی کیونکہ جس طرح علت کے  
 وجود پر معلول کا وجود واجب ہے اسی طرح معلول کی نفی سے علت کی بھی

نفی ضروری اور قدیم بالذات کی نفی محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔  
پس ہم کہتے ہیں کہ وہ صورت جو بسیط کے بسیط سب سے پہلے فرض ہوئی ہے  
جب اس کا زوال محال ثابت ہوا تو بعد کی صورتوں کا وجود محال ہو گا  
اور جب صورتوں کا زوال بدیہی امر ہے خواہ سبب و سکا قانون تدریجی ہو  
یا اور کوئی قانون فطرت ہو تو یہ ثابت ہو گا کہ سب صورتیں حادث ہیں  
اور جب مادہ صورت سے خالی نہیں رہتا تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ جو کچھ بھی  
حادث سے خالی نہ رہے وہ بھی حادث ہی مختصر عبارت میں بیان  
اس پر ہاں کا یہ ہی کہ اگر مادہ جو کل صورتوں کے لئے ملزوم ہی قدیم ہو گا  
تو یہ سب صورتیں بھی جو اس کے لئے لازم ہیں قدیم ہونگی کیونکہ لازم کا  
لپٹے ملزوم سے جدا ہونا محال ہو لیکن یہ صورتیں اس دلیل سے کہ عدم کو  
قبول کرتی ہیں قدیم نہیں ہیں پس نہ وہ بھی قدیم نہیں ہے پھر میں کہتا ہوں  
کہ مادہ کی نانتنا ہی صورتیں مادیہین نے فرض کی ہیں مگر نانتنا ہی صورتوں کا  
وجود پر ہاں تطبیق و تضایف سے محال ہے یعنی اگر مادہ کی نانتنا ہی صورتیں  
فرض ہونگی تو امور موجود ہئامین تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب  
کل صورتوں کا مجموعہ حادث ہو گا تو مادہ کا حدوث بھی واجب ہو کیونکہ صورت مادہ کے لیے لازم ہے اور لازم  
شے کی شے سے جدائی محال ہے اور جبکہ ہر این قطعی سرحد و اجسام بلکہ حدوث کل ممکن ثابت ہوا  
اور منکرین صانع عالم کے کل شبہات اس مختصر کتاب میں لائل قوی سرور کو رو لگو تو اس مقام پر اپن

بعض مصالح کا ذکر بعض حکماء کے بیان کے موافق مجھے مناسب معلوم ہوا جن سے  
 بہترین انتظام عالم ہر صاحب فکر کے نزدیک ثابت ہوتا ہی اور وہ ہنر کی شہین  
 دلیل ہی کہ مادہ ضعیف ناقص سی بدن دخل و تصرف قادر مختار بلکہ بدون حکومت  
 حکیم کامل عالم تمام مفاسد و مصالح عالم کے لئے بڑے عالم کا وجود اور اس  
 عمدہ ترین انتظام سے اس کی بقا کی عاقل کنیز دیکھیں نہیں ہی بیان اس کا مجملہ ہی  
 کہ حکیم مکتا شیخ ابو علی ابن سینا نے کتاب شفایں ذکر حالات غلیت جناب  
 احدیت میں بیان کیا ہے کہ جب علم حق تعالیٰ نظام خیر کے ساتھ ایسے ہے ہی  
 جسمیں کسی طرح کا نقص نہیں ہی اور یہی علم خارج میں سبب و علت وجودیہ  
 پس انتظام عالم بوجہ کمال موافق مصلحت عام واقع ہوا ہی جس سے بہتر انتظام  
 ممکن نہیں ہی اس سے بہتر انتظام کیا ہو سکتا ہی کہ موجودات عالم میں سے جو  
 حالت جس شے کے لئے مناسب سمجھاوار ہو وہ حالت اس شے میں واقع ہی  
 مثلاً اگر وہ موجود فاعل ہی تو جو حالت مناسب فاعلیت ہو وہ اس میں موجود ہی  
 جس سے بخوبی فاعلیت کو انجام دے رہا ہی اور اگر وہ موجود منفعل ہی تو جو  
 حالت اس کی انفعال کے لئے مناسب ہی وہی اس میں موجود ہے اگر وہ موجود  
 قابل مکان ہی تو اس کو ایسا مکان ملا ہی کہ جو اس کو لائق ہی یعنی وہ مکان نہ  
 ایسا تنگ ہی کہ وہ اس میں نہ سما سکے نہ ایسا وسیع ہی کہ حجم اس کا اس میں بد نما  
 ہو جائے اور جو اشیاء زمانی ہیں یعنی ان کا تعلق زمانہ سے ہی تو ان کو ایسا زمانہ

ملّا ہی کہ وہ اس کے طبیعی اور مصلحتوں کے موافق ہی یعنی ایسے زمانہ میں موجود ہوا  
 کہ جو اس کی مصلحتوں کے موافق ہو اور اگر وہ موجود قابلِ اصداہی تو برابر  
 ضدین میں تقسیم ہی یعنی اگر اس وقت ایک ضد سے وہ متصف ہو تو دوسرے وقت  
 دوسری ضد سے اوس کے مساوی متصف ہونے کے لیے آمادہ ہی اور حسین  
 استعدادِ آمادگی ہوتی ہی ضرور ہی کہ وہ کسی نہ کسی وقت قوت سے فعل میں  
 آجائے اور ہر موجود کے لیے ایسے شرائط و اسباب مہیا ہوں کہ جو اس کے  
 مناسب ہوں اور اگر کسی موجود کے کمال میں کسی نقصان رسان شے کی وجہ سے  
 کوئی نقصان آجائے تو اس موجود میں ایسی قوت بھی خدائے پیدا کی ہو کہ  
 جب وہ نقصان رسان اس سے دور ہو جائے تو وہ قوت اپنی ذاتی طبیعت سے  
 پھر اوس کی کمال پر اس کو قائم کر لے گی اُس شرط سے کہ معنی عناصرِ بسیط کو قبول  
 اثر پر آمادہ کیا تاکہ ان کا امتزاج ہو کر ایک مزاج حاصل ہو اور بسببِ امتزاج  
 کے صورتیں مرکبات کی پیدا ہوں اور بقا عالم بحسبِ نوع ممکن ہو جائے اور اسی لیے  
 جس چیز کو یا جس شخص کو جس طرح کے اسباب لائق اس کے بقا کے تھے وہی  
 اسباب عطا فرمائے اور جس نوع کا باقی رہنا اوس کی نوعیت کے مناسب تھا اوس کے لیے  
 ویسے ہی اسباب مہیا فرمائے جس سے افرادِ اوس نوع کے پیدا ہوئے جس سے  
 بقا نوع ہوا اور ایسی ترتیب دے کہ حصّوں میں اور ان حصّوں کو مراتب میں  
 پیدا کی جو اس کے مناسب تھے جس سے اوس موجود کا وہ حصّہ جو اس کو ملنا چاہیو

تھامل گیا مثلاً مکان عنصر نار کو مجاور فلک قرار دیا کیونکہ اگر عنصر ناری  
 سولے مجاورت فلک کو اور کسی جگہ ہوتا تو بسبب حرارت کے وہ بھی  
 گرم ہو کر نار ہو جاتا اور باعث دُؤگنی حرارت کا ہو کر تمام عناصر پر غالب  
 ہو کر نسا و پیدا کرتا اور سب کو جلا دیتا اور جب کہ ترکیب موجودات کو وسطی  
 ایک خشک و سخت جوہر کی ضرورت تھی تاکہ وہ موجود ایک زمانہ معتد بہ یعنی  
 اپنی عمر طبعی تک باقی رہے اور جلد تحلیل نہ ہو جائے بلکہ اپنی حد کمال تک  
 پہنچ جائے اسلئے زمین کا مکان وسط قرار دیا کیونکہ جب مکان زمین وسط  
 میں ہوگا تو حرکت فلک سے بھی دور رہیگا اور غلبہ حرارت سے محفوظ رکھ کر اجونکی  
 فساد اور مرکبات کی خرابی کا باعث نہ ہوگا اور جب دریا میں حیوانات کا چوڑ  
 موافق مصلحت عام تھا اور اون حیوانات کو تہید اور زمین و دون کی  
 ضرورت تھی اسلئے پانی اور زمین کا مکان ملا ہوا قرار دیا اور چونکہ ہوا اکثر  
 مرکبات خاص کر حیوانات کی بقا کے واسطے ضروری ہی اسلئے لازم ہوا کہ  
 ہوا کا مکان زمین اور پانی و دون سے متصل ہو اور بعض موجودات کے لئے  
 یہ ضرورت تھی کہ وہ صاف زمین پر رہیں کیونکہ پانی میں انکی زندگی باقی  
 نہیں رہ سکتی اس واسطے ضرورت ہوئی کہ کچھ زمین پانی سے صاف رہے تاکہ  
 اون موجودات کی زندگی باقی رہے اور اسی بقا حیات کے لئے ہوا میں  
 گرمی اور ترمی و دون شریک کی گئیں کہ یہ دونوں مناسب حیات ہیں اور

جب کہ تاثیر کو اکب حصول منزلت و تربیت موجودات کے لئے ضروری تھی اور اونکی تاثیر بوسیله شعل کے ہوتی ہی خصوصاً تاثیر آفتاب بہتاب کی تو لازم ہوا کہ جو عناصر درمیان زمین و آسمان کے حائل ہیں ہر شفاف ہوں تاکہ اون میں وہ شعاعیں بخوبی نفوذ کر سکیں اور زمین کا کثیف ہونا لازم ہوا تاکہ شعاعیں دسپہر ثابت ہوں اور تمام اجرام فلکی روشن نہ ہوئے تاکہ افعال و تاثیرات اونکے تمام موجودات اور ہر زمانہ میں کیا نہ ہو جائیں بلکہ روشنی مخصوص ستاروں سے کی گئی۔ اور شفاف و دوسری چیزیں ہوں کہ تاکہ اونکی شعاعیں اون میں نفوذ کریں اور کو اکب ساکن اس واسطے نہ ہوئے کہ ایسا نہ ہو کہ جہاں وہ ساکن ہیں وہاں اونکی شعاعیں زیادہ ہو کر بسبب کثرت باعث فساد اون مقامات کا ہو جائیں جہاں اونکی تاثیر پہنچی ہو اور جہاں اونکی تاثیر دوسرے اوقات میں پہنچنا چاہیو وہاں اون اوقات میں تاثیر نہ پہنچنے سے فساد نہ ہو جاوے اسی کو اکب کو متحرک کیا تاکہ اونکے تاثیرات سب جگہ پہنچنے رہیں اور سب جگہ کی اصلاح ہوتی رہے اور حرکت طلوع و غروب کے واسطے سیر کیا کہ اگر حرکت طلوع و غروب کی بطی ہوتی تو وہی فساد ہو جاتا جو ستاروں کے سکون میں لازم آتا ہی اور اسی طرح اگر یہ حرکت طلوع و غروب کی محض سیر اور طول میں ہوتی تو ایک اثرہ کے مقابل ہوتی اور اونکی تاثیر اون مقامات پر جو اس دائرہ کے مقابل ہیں زیادہ ہوتی اور دوسری جگہ اونکی

تاثیر نہ ہو بختی اور باعث سب کے فساد کا ہو جاتی بلکہ ہر شے کو ایک خاص حرکت دی گئی تاکہ اطراف عالم میں گردش کر کے اپنی تاثیرات کو تمام عالم میں بکافت ضرورت عالم کے پہونچا دین اور اثر اور ان کا عام ہو جائے اسی طرح سے اگر آفتاب کی حرکت مخصوص نہ ہوتی تو یہ چاروں فصلیں بیٹھ گرمی جاڑہ خزاں بہار جو آپس میں مختلف ہیں کیونکر ہوتیں اسی وجہ سے آفتاب کی حرکت سریع ہوئی کہ شتا و صیف و ربیع و خریف کی فصلیں موجود ہوں اسی وجہ سے شمس فصل ہر مابین جانب جنوب میل کرتا ہی اور بلاد شمال جو کہ معظم معبود ہوں اوسین سردی غالب ہو جاتی ہی اور اسی سردی کے باعث سے زمین کے اندر حصص طوبات ہو جاتا ہی اور گرمی میں آفتاب کا میل شمال کے بلاد کی جانب ہوتا ہی تاکہ زمین پر گرمی لگے کہ وہ رطوبات جو سردی میں پیدا ہو ہیں جو انا اور نباتات کی غذا ہو جائیں اور جب وہ رطوبات صرف غذا ہو جاتی ہیں یا خشک ہو جاتی ہیں تو پھر فصل جاڑے کی آجاتی ہی اور اسی طرح زمین پھر بسبب سردی کے اون رطوبات کو جمع کر لیتی ہی اسی طرح ماہتاب کی تاثیر کی حالت ہی کہ بدریت سے گرمی اور تحلیل شروع ہوتی ہی اور ہلاکت سے تبرید و ترطیب شروع ہوتی ہی اسی وجہ سے آفتاب در ماہتاب کا میل ایک فصل میں ایک ہی جانب نہیں ہوتا بلکہ اگر آفتاب کا میل جانب جنوب ہوتا ہی تو ماہتاب کا میل جانب شمال ہوتا ہی کیونکہ اگر دونوں کا میل ایک ہی جانب ہوتا تو دوسری



جانب کی تعدیل نہ ہو سکے اسلئے جب آفتاب شمالی ہوتا ہے تو قمر جنوبی ہوتا ہے تاکہ کثرت برودت یا حرارت سے مزاجوں کی تعدیل میں نقصان نہ آئے اور ذی حیات خلقت کو نقصان نہ پہنچے اسی طرح سو جب آفتاب شمالی ہوتا ہے تو او اسکا گزیر سمت راس معمورہ پر ہوتا ہے اسواسطے اس کے اوج کو شمالی کیا تاکہ قمر میل آفتاب در قریب مسافت آفتاب یہ دونوں جمع نہ ہو جاویں اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ دونوں سبب جمع ہو کر باعث افراط حرارت ہو جاتے اور آفتاب جنوبی ہونے کے وقت سمت راس معمورہ سے بعید ہو جاتا ہے اسواسطے اسکی پستی جانب جنوب مقرر ہوئی تاکہ بعد مسافت اور بعد میل مجتمع ہو کر انقطاع اثر حرارت نہ کریں اور جس طرح کی تدبیر آفتاب کی حرکات کی نسبت بیان ہوئی ہے ہر ستارہ میں اسی طرح کی رعایت کی گئی ہے اور انکے میل جنوبی و شمالی اور بلندی و پستی اور جمع اور تفکات اور تمام اوضاع و احوال میں تدبیر میں موجود ہیں جیسا کہ ان کے حرکات کے دیکھنے اور انکے قریب بعد و میل کی جانب لحاظ کرنے سے ذہن میں آتا ہے۔

پھر شیخ نے اسی کتاب میں لکھا ہے کہ امر جاننا چاہیے کہ اس طرح سے موجودات کا عالم واقع ہونا یعنی ہر ہر واحد فلک کا اور سیاروں کا اس طرح اپنے اپنے مقامات پر جیسا کہ چاہیے موافق مصلحت عالم باعتبار کمی و زیادتی

و قریب بعد موجود ہونا اور بہترین انتظام سے ان کا سکون و حرکت کرنا  
بدون خدا کے مدبر عالم کے ممکن نہیں ہے کیونکہ قوت عقل بشری و ان نظام  
کے سمجھنے میں قاصر ہے اور جب قدر غایات اور منافع ان کے معلوم ہو تو یہیں  
وہ بہت تھوڑے ہیں پھر یہ کلام تو کلیات و جہات بسیط میں تھا اور تدبیر امر  
مربکات و منافع اعضاء و قوائے حیوانات و نباتات میں بہت سی کتابیں لکھی  
گئی ہیں اور بہت سے مجلدات کتب میں باوجود اسکے وہ اس قدر قلیل ہیں جس کی نسبت  
غیر معلوم منافع سے ایسی بھی نہیں ہے جو قطرہ کو سمندر سے ہوتی ہے۔ انتہی بعد استدیان کے  
میں کتابوں کے بشخص کچھ بھی عقل رکھتا ہوگا اور وہ اول مصالح میں فکر کرے گا جو عالم میں  
ہر شخص کے پیش نظر ہیں یا کوئی عالم فو کی اون پیشمار حکیمانہ قواعد میں نظر کرے گا  
جو سے عالم متدبر اور اسل استحکام سے منظم ہے جو علوم فلکیات و نباتات و طبقات الارض  
و تشریح حیوانات سے ظاہر ہوئے ہیں تو کیا وہ اس شہد کو خیال باطل نہ سمجھے گا  
کہ ایسے اجسام بے حقیقت کی محض حرکت سے جسکو کٹر سے کے برابر بھی تصور نہیں ہے اور بعض  
تھانیں طبعی مثالی انتخاب فطرت اور قانون وراثت و انتقال نباشے سے جن کو اپنے  
وجود کی بھی خبر نہیں ہے اور ان سے ان عجیب غریب نظامات کا اسل احکام سے  
وجود ممکن ہے جن کو دیکھ کر ہر شخص کی عقل دنگ ہو جاتی ہے۔

تم الکلام الاول و سینلوه الکلام الثانی بعوز و اھل المطالب المعانی

اول بار نامی پریس لاہور شہر عیسوی میں طبع ہوا





وَمِنْ رُؤُوسِ الْكِتَابِ وَفَعَلْنَا خَيْرًا

الحمد لله والمنه كرام وکمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب لاجواب مفید خاص عام

(حصہ دوم)

الکلام جہاد فی اللہ

میں (جو زبان اردو میں ایک سی اول کتاب ہے) جس میں تفصیل کے ساتھ کلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین میں نیز آدمی ضعف و قوت سے باقاعدہ و طرفدار کی بحث کی گئی ہے جو مصنفہ جبر علیہ السلام و الزاریین جناب مولانا نواب شیخ محمد ضاحی خان صاحب مدظلہ بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن فہ عام لکھنؤ بار اول ماہ صفر المظفر ۱۳۰۹ ہجری مطابق اپریل ۱۹۰۹ء

مطبع دار و النور و النور و النور



وَمِنْ تَوْحِيدِ كَلِمَةِ اَوْلَى كُنْزِ

الحمد لله والمنه كرام وكمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب لا جواب بغیر حاصل عام

55

حصہ دوم

الکلام فی فلسفۃ السلام

جوزبان اردو میں ایک ایسی اول کتاب ہے

جس میں فلسفہ کے ساتھ کلام کی تمام کشتیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہیں

نیز ان کی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے

مصنفہ میرعلام ذوالرتبین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب ہونہار

بانی ولائف پریسیڈنٹ انجمن فادہ عام لکھنؤ

بار اول ماہ صفر المظفر ۱۳۳۵ ہجری مطابق اپریل ۱۹۱۵ء

مطبع دارالکرام و انجمن فادہ عام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الكلام الثانی فی التوحید

بحث اثبات وجود واجب الوجود اللہ تعالیٰ شانہ

اللہ تعالیٰ کا ثبوت بہت طریقوں سے ہوتا ہے ایک طریقہ اون میں سے یہ ہے کہ عالم حادث ہے جیسا کہ اس سے پہلے دلائل حدوث عالم سے ثابت ہو چکا ہے اور ہر حادث اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے جس کا ثبوت بدیہی ہی اس لیے کہ جب کوئی شخص حادث کی حالت میں ہو کہ جانب نظر کریگا مثلاً ایسی عمارت دیکھیگا جو پہلے نہ تھی بعد اس کے بن گئی ہو تو اس کو اس امر کا یقین ہو جائیگا کہ اس کا بانی کوئی ضرور ہے بیشک بت ہو کہ عالم اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے اور وہ مؤثر اللہ تعالیٰ ہی کیونکہ موجودات میں اللہ تعالیٰ کے سوا عالم سے خارج کوئی شے موجود نہیں ہے۔ اس طریقہ سے



خدا کے اثبات میں دور و تسلسل کے بطلان کی حاجت نہیں ہے۔ دوسرے طریقہ  
 یہ ہے کہ حادث کے وجود میں شک نہیں ہے اور ہر حادث اپنے وجود میں مؤثر کا  
 محتاج ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس اگر وہ مؤثر قدیم یعنی واجب الوجود کی  
 تو مطلوب حاصل ہے اور اگر وہ مؤثر حادث ہے تو اس کے مؤثر میں بھی یہی  
 کلام ہوگا اگر اس کلام کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی تو بھی مطلوب  
 حاصل ہے اور اگر اسی طرح یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل لازم  
 آویگا اور وہ دونوں محال ہیں جیسا کہ کلام اول میں بیان ہو چکا ہے پس ثابت ہوا  
 کہ حادث کی انتہا ایسی مؤثر پر واجب ہے جو حادث اور اپنے وجود میں محتاج مؤثر نہ ہو  
 اور وہی واجب الوجود ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ  
 عالم مجموعہ مکمل ممکنات ہے اور مرکب کیونکہ جو اجزاء اور ہر مرکب ممکن ہے اس لیے کہ مرکب اپنے  
 وجود میں اپنے اجزاء کا محتاج ہے اور ہر وہ شے جو اپنے وجود میں غیر کی  
 محتاج ہے وہ ممکن ہے اور ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج مؤثر کی درجہ ترجیح  
 بلا مرجع لازم آویگی اور وہ محال ہے اور وہ مؤثر واجب الوجود ہے کیونکہ  
 عالم کے علاوہ بجز واجب الوجود کے کوئی موجود نہیں ہے اور یہی  
 مطلوب ہے اس طریقہ سے بھی دور و تسلسل کے بطلان کی حاجت نہیں رہتی  
 اور یہ طریقہ یعنی امکان عالم سے خدا کا ثبوت اسوجہ سے عمدہ ہے کہ  
 اثبات حدوث عالم کی احتیاج اس طریقہ میں نہیں ہے۔

چوتھا طریقہ یہ ہے کہ موجود کے وجود میں شک نہیں ہے کیونکہ اس بات کا تصور  
 ہر شخص کا فطری امر ہے کہ کوئی شے موجود ہے اور جب موجود کا ثبوت شہادت  
 فطرت سے پڑی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ موجود کا حصر جب واجب اور ممکن میں ہے  
 اور واجب وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن وہ ہے جو اپنے  
 وجود میں غیر کا محتاج ہو جو اسکی علت ہے پس یہ موجود اگر واجب اور  
 تو مطلوب حاصل ہے اور اگر یہ موجود ممکن اور اسکی علت میں کلام ہوگا  
 اگر اسکی علت ممکن ہوگی اور یہ کلام واجب اور پر ختم ہوگا تو بھی مطلوب  
 حاصل ہے اور اگر یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل علت بعلول لازم  
 آوے گا اور وہ دونوں محال ہیں۔ پانچواں طریقہ خدا کے ثبوت میں وہ  
 عجیب غریب طرز استدلال ہے جسکو حکیم محقق فیض الراءین طوسی نے ایجاد  
 کیا ہے اس طریقہ میں بھی دو تسلسل کے بطلان کی ضرورت نہیں ہے بیان اسکا یہ  
 ہے کہ جب جب الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ  
 ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو تو ہم کہتے ہیں کہ جب ممکن کا وجود غیر پر موقوف ہے تو  
 جب اس غیر کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس غیر کا وجود ہی نہ ہوگا اور جب اس  
 غیر کا وجود نہ ہوگا تو اس سے ممکن کا وجود بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہے کہ  
 معدوم کسی شے کا موجد ہو پس ثابت ہوا کہ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوتا  
 تو ممکن الوجود کا وجود ہی نہ ہوتا کیونکہ کل موجودات اس حالت میں

ممکن ہوتے ہیں اور ان کا وجود نہ اپنے نفس سے ہی نہ اپنے غیر سے ہی جو ممکن ہو اور جب ممکن بدون واجب لوجود کے موجود نہیں ہو سکتا اور ممکنات بلا شک موجود ہیں اور ثابت ہوا کہ واجب لوجود کا وجود واجب ہے تاکہ ممکنات ہو جو ہوں میری تفسیر اس فی لیل کی اسوجہ کرتا ہوں کہ میری نزدیک دلیل ثابت ہے کہ ہر زمان میرا ایک ہی تفسیر ہے یہ کہ کوئی ممکن علت تام نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ممکن پر جوڑن اپنی غیر کا محتاج ہی اگر وہ غیر ممکن فن ہو گا تو وہ اپنی جوڑن اپنی غیر کا محتاج ہو گا جو اسوجہ سے علت نہیں ہو سکتا کہ وہ بالفعل موجود نہیں ہی اسی طرح کہ فی ممکن علت تام نہیں ہی کیونکہ وہ بالفعل موجود نہیں ہے اور جو شے بالفعل موجود نہ ہو اسکا علت ہونا ممکن نہیں ہی کیونکہ تاثیر معدوم کی موجود میں محال ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ ممکن کا وجود اپنے غیر پر موقوف ہی اور اگر وہ غیر ممکن ہو تو وہ علت تام نہیں ہو سکتا اور ممکن کے وجود میں شک نہیں ہے تو واجب لوجود کا وجود واجب ہی اسلیئے کہ واجب لوجود وہ ہے جو بالفعل موجود ہے اور یہ ثابت ہو گیا کہ اگر واجب لوجود موجود نہ ہوتا تو ممکن کا وجود محال ہوتا اور یہی مطلوب ہی۔

چھٹے طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ ممکنات کے وجود میں شک نہیں ہی اور سب ممکنات میں یہ حکم مشترک ہی کہ وجود و عدم ان کے لیے مساوی ہی پس مجموع ممکنات پر یہ حکم صحیح ہے پس ہم کہتے ہیں کہ یہ مجموعہ اگر بڑن

اپنے غیر کے موجود ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی  
پس ضرور ہوگا کہ اس مجموعہ کا ایسا غیر اسکی علت ہو کہ اس کے لیے  
وجود و عدم مساوی نہ ہو اور ایسا غیر بجز واجب الوجود کے کوئی  
نہیں ہی پس ثابت ہوگا کہ کل ممکن کا وجود بدون واجب الوجود کے  
محال ہی اور جب ممکن موجود ہی تو واجب الوجود کا وجود واجب ہی۔  
ساتوین طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ مجموع ممکنات کے وجود میں  
شک نہیں ہی اور مجموع ممکنات کے لیے یہ حکم ثابت ہی کہ اس کے لیے  
وجود و عدم مساوی ہے اور وہ اپنے وجود میں علت کا محتاج ہی۔  
پس ہم کہتے ہیں کہ اس مجموعہ کو وجود کی علت نہ کل مجموعہ ہو سکتا ہی کیونکہ اگر یہ کل مجموعہ  
علت اس مجموعہ کی ہو تو لازم آتا ہی کہ وہ آپنی علت ہو پس آتش علیٰ فلسفہ لازم آویگا اور وہ  
محال ہی لہذا اس مجموعہ کی علت کوئی اس مجموعہ کا جزو ہو سکتا ہی کیونکہ  
یہ ضرور ہی کہ جو شے کل کی علت ہوگی وہ اس کے ہر جزو کی بھی علت  
ہوگی پس لازم آویگا کہ وہ جزو کسی مرتبہ میں اپنی آپ علت ہو اور یہ  
دور ہی جس سے کسی شے کا تقدم اپنے نفس پر کئی مرتبہ لازم آتا ہی  
اور وہ محال ہی اور جب مجموعہ ممکنات اپنی آپ علت ہو سکتا ہے نہ  
اس کا کوئی جزا اسکی علت ہو سکتا ہی تو واجب ہی کہ واجب الوجود  
مجموعہ ممکنات موجود کی علت ہو جو مجموعہ ممکنات سے خارج ہی اور یہی مطلوب ہے۔

اٹھ گھنٹوں کی طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہے کہ اس امر کا تصور بدیہی ہے کہ موجود  
 عالم کا مبداء اور سبب اول کوئی شے ہے اور وہ قدیم اور فاعل الاستقلال ہے  
 ورنہ صدورِ ظہورِ حوادثِ اس سے محال ہو اور اس میں نزاع ہے کہ وہ مبداء  
 اول فاعل موجبِ دہ مجبور ہے علم و ادراک بلکہ بے شعور محض ہے جو طبیعت  
 کلی سے مؤخر ہے یا خدا کے عالم قادر مختار صاحب علم و ارادہ ہے جو اپنے  
 ارادہ کے موافق اثر کرتا ہے اول گردہ مادیین و طبعیین و دہرئیین سے  
 اور دوسرا گروہ الہیین اور خدا پرست مسکونہ ہوتا ہے پس نزاع و  
 اختلاف اس میں ہے کہ مبداء اول فاعل موجب ہے یا فاعل مختار ہے  
 اور جب بہ النزاع یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں کہ عالم میں حادث کے  
 وجود میں شک نہیں ہے اور حادث کا وجود فاعل موجب سے محال ہے جیسے کہ  
 برابر ہے سے پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ فاعل موجب قدیم کے اثر کا قدیم ہونا  
 واجب ہے ورنہ یا تخلف لازم آوے گا یا تسلسل لازم آوے گا اور دونوں  
 محال ہیں پس واجب ہے کہ مبداء اول قادر مختار ہو اور یہی مطلوب ہے۔  
 تو ان طریقہ استدلال ہمارے یہ ہے کہ یہ انسان کا فطری ہے کہ جب کسی امر کا مکرر  
 تجربہ ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ کو وہ ہمیشہ صحیح پاتا ہے تو اس کو اس نتیجہ میں شک  
 نہیں رہتا اور اس پر علم لازم ہوتا ہے مثلاً جب تکرار تجربہ سے یہ امر  
 کسی کو معلوم ہو گیا ہے کہ زہر قاتل ہے اور پانی پیاسہ کا علاج ہے

تو اس امر میں اسکو کبھی شک نہیں ہو سکتا کہ زہر کے کھا جانے سے انسان مر جاویگا اور پانی کے پینے سے پیاس کو تسکین ہو جاوے گی اسی طرح جب کوئی شخص کسی صحرا میں کوئی مکان عاید شان ایسا یا دیگا جو موافق مصلحت و حکمت بنا ہوا ہو مثلاً اس مکان میں انسان کے ضروریات اور اسکی آسائش و آرام کا پورا انتظام کیا گیا ہو یا اس شخص کو اس امر میں ذرا شک ہوگا کہ اس مکان کو کسی صاحب علم و قدرت قادر مختار نے بنایا ہی اور یہ ممکن نہیں ہو کہ بدون صاحب علم و قدرت کے ارادہ کے یہ مکان اتفاقاً اس طرح بن گیا ہے کہ ہولکے بھوکوں سے مٹی اتفاقاً جمع ہو گئی اور کسی طرح اتفاقاً پانی پودنچ کر مٹی سے انیمین بن گئیں پھر اتفاقاً کسی طرح و معینان بن گئیں اور دروازے مناسب مقام پر مساوی پیمائش سے نصب ہو گئے اسی طرح اتفاقاً حیا و فائوس فرش و منبر و کرسی سب بن گئے اور مناسب مقام پر نصب کر دیے گئے یا کسی کل کو نسل گھڑی کے کوئی شخص چلنے ہوئے دیکھتا تو اسکو اس امر کا فوراً یقین ہو جاوے گا کہ یہ کل بدون صاحب علم و قدرت بنائے والے کے اتفاقاً نہ موجود ہو سکتی ہے اور نہ انتظام سے کام لے سکتی ہی اور جب فکر و تجربہ سے جو ایک نوع انواع بدیہیات سمجھیں یہ مقدمہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب عالم میں عاقلانہ ترتیب حکیمانہ انتظام موافق مصالح اہل عالم موجود ہیں

جیسا کہ علوم طبعیات و تشریح وغیرہ بلکہ کل علوم سے بلکہ اوں انتظامات میں نظر کرنے سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتے ہیں جو روزمرہ ہر انسان کو پیش نظر ہے جسکا ذکر آدیکا تو شہادت فطرت انسانی اور تجربہ صحیح سے یہ ثابت ہی کہ صانع و مدبر عالم حکیم صاحب کمال علم و قدرت موجود ہی اور یہی مطلوب ہی کیونکہ دو ہی قول یہاں ہیں یا فاعل و مدبر عالم مادہ اور اوس کی طبیعت مجبور بے شعور ہی یا خداے حکیم و قدیر جمیع کمالات سے متصف اور جمیع نقائص سے مقدس ہی مختصر عبارت میں اس برہان تجربی کا بیان یہ ہے کہ ہر وہ شے جو عاقلانہ ترتیب و موافق مصالح حکیمانہ انتظام سے موجود ہوا و اسکا صانع حکیم صاحب علم و قدرت ہو اسکے جمیع مصالح و مفاسد کا عالم ضرور ہی اور جبکہ عالم میں بیشمار انتظامات موافق مصالح حکمت موجود ہیں تو نتیجہ مقدمہ بدیہی سے ثابت ہی کہ خداے حکیم و قدیر صانع عالم ہوا اور یہی مطلوب ہی اس دلیل کی نسبت کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا ہی کہ یہ مسلم نہیں ہی کہ عالم موافق مصالح حکیمانہ قواعد سے منتظم ہی کیونکہ مثلاً و باین آتی ہیں قحط پڑتے ہیں اسیلئے کہ یہ مسلم نہیں ہی کہ یہ امور مصالح کو خالی اور محض فاسد ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ان سب امور میں بڑی بڑی مصلحتیں ہیں جیسا کہ بیان ہوگا۔

اور اگر برسبیل تنزل بلکہ بضر محال یہ تسلیم ہی کیا جاوے کہ یہ امور

مصالح سے خالی ہیں تو تھوڑے سے مفاسد کے ثبوت سے ہمارے مطلوب کے ثبوت کو ضرر نہیں پہونچتا کیونکہ اس سے بڑھکر اس سے اور کچھ ثابت نہیں ہو سکتا کہ صانع عالم جمیع ممکنات پر قادر نہیں ہے اور اسکو جمیع مفاسد مصالح کا علم نہیں ہے اس شبہ کی تردید ہم آئندہ کرینگے تاہم اس امر میں شک نہیں ہو سکتا کہ قادر مختار اسکا صانع نہیں ہے کیونکہ جسقدر عاقلانہ انتظامات موجود ہیں وہی ہمارے مطلوب کے ثبوت کے لیے کافی ہیں اس لیے کہ موثر بے شعور و مجبور سے تو ادنیٰ ترین انتظام اور تھوڑے زمانہ تک بھی کسی ادنیٰ انتظام کا قیام عقل کے نزدیک ناممکن ہے۔ مثلاً اگر کسی مکان عظیم الشان میں تھوڑے سے نقص ہوں تو بھی کوئی شخص اس مکان کی نسبت یہ شک نہیں کر سکتا کہ اسکا بانی قادر و عالم نہیں ہے اور یہ مکان اتفاقاً بدون شمول صاحب قدرت و علم بن گیا و سوائے طریقہ یہ ہے کہ اون علامتوں اور شہادتوں میں نظر کی جائے جو زبان حال سے خدا کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں اور وہ اس کثرت سے ہیں کہ کسی امر کے ثبوت میں اسقدر شہادتیں نہیں ہیں اور یہی شہادتیں اس طرح عیب نقص سے پاک ہیں کہ ہر انسان کی عقل انہی فطرت سے اس کو خدا کے ثبوت میں قبول کرتی ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ ہر عالم و جاہل بلیہ و ذکی اون شہادتوں کے سبب سے خدا پر ایمان لانے پر مجبور ہوتا ہے



جیسا کہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے بعد نظر و فکر معلوم ہو سکتا ہے اور وہ بیشمار ہیں اور ان میں سے بعض کی جانب اس جگہ اشارہ کیا جاتا ہے مثلاً فصلوں کا وقت معین پر پیدا ہونا اور وقت معین پر مجبوری ہمیشہ سوچ اور چاند کا طلوع و غروب کرنا ہر ذمی حیات کے انواع کی بقا و حفاظت اور ان کا بڑھنا زمین سے بخارات ارضی کا اسی لطافت سے اٹھنا کہ عالم کی ہر بادی اوس سے نہ ہو اور ایک مقام معین پر اونکا جمع ہو جانا اور اہر کی صورت میں اونکا کثافت اختیار کرنا اور قطرہ قطرہ ہو کر اونسے پانی ہو کر برساتا کہ زور سے زمین پر گر کر زمین کے بننے والوں کی ہلاکت اور اونگنے والی چیزوں کی ہر بادی کا باعث نہ ہون بے شمار نباتات کا نمونہ مختلف معدنیات کا پیدا ہونا انواع حیوانات کا موجود ہونا اور ان میں ادراک کا اختلاف ہونا اور ان سب کا اپنی حفاظت و ترقی میں کوشش کرنا اور ہر ذمی حیات کی حیات کی ضرورت کے موافق عالم میں تمام سامان کا مینا ہونا تاکہ کل ذمی حیات دفنہ صفحہ ہستی سے معدوم نہ ہوں بلکہ اون میں ترقی ہوتی رہے اور قریب ترین شے یعنی خود انسان کے نفس کا زبان حال سے خدا کے وجود کی شہادت اس عنوان سے دنیا کہ وہ پہلے نہ تھا پھر عالم وجود میں اوسکا اس طرح موجود ہونا کہ پہلے زن و مرد میں باہم میل و خواہش کا پیدا ہونا کیونکہ

اگر خلقت میں مرد اور عورت کی خواہش نہ ہوتی تو انسان کی نوع کے زمانہ کا بہت جلد خاتمہ ہو جاتا پھر نطفہ کا شکم مادر میں قرار پانا اور اوسین ناف کے ذریعہ سے غذا کا پہونچنا اور گوشت اور ہڈی اور اعضا وغیرہ تمام ضروریات حیات کا اوگنا پھر مختلف اعضا و ہسانی کا مختلف حاجات زندگی کے سرانجام کے لیے پیدا ہونا جو اعضا سخت صدمات کے تحمل کے قابل نہیں ہیں ان اعضا سے اونکی حفاظت ہونا جو سخت صدمات کو برداشت کر سکیں اور جب اسکو شکم مادر کی احتیاج نہ رہے تو اوسکا اوسکے بلا ارادہ و قصد مکن زمین پر قدم رکھنا اور اوس نا چاری کی حالت میں جب اسکی زندگی بجز اسکے ممکن نہ تھی کہ اوسکے لیے لطیف غذا ہم پہونچائی جائے پستان مادر میں دو نہروں کا جاری ہونا اور وہ نہر جو سخت کی جانب اسکی پرورش کے لیے جاری تھی اوسکا اوپر کی جانب دفعۃً مڑ کرنا اور جب وہ اپنا کوئی کام نہیں کر سکتا تھا اور ہمہ تن اپنی زندگی کے لیے دوسروں کا محتاج تھا اوسکو اوس وقت احتیاج میں ایسے مربی پرست و پرستار ملنا جنکے مثل انسان کی کوشش سے کبھی نہیں مل سکتے اور جب اسکو اون پرستاروں کی احتیاج باقی نہ رہی تو اون پرستاروں کا اوس سے علیحدہ ہو جانا پھر انسان کی عقل کا تجربہ سے اور قوت حافظہ کی مدد سے ترقی کرنا معلومات سابقہ کی ترتیب سے اون

اشیاء کو جو جہالت کے پردوں میں چھپی ہوئی یقین ڈھونڈ نہ نکالنا اور  
اون سے امور معاش و معاد کا سرانجام کرنا فکر و تدبیر سے اپنی ہی قومی  
قوتوں پر غلبہ و تسلط حاصل کرنا بیاریون میں عقل کا ایسا جلیب اور  
مشکلون میں فہم و فراست ایسے رفیق اعضاء اور جوارح ایسے بلا عسدر  
خدا متکذرون کا ہر وقت اوسکے ساتھ رہنا طبیعت ایسی مدبر بدن کا امراض  
کے حملوں سے اوسکو محفوظ رکھنا ہر مرض کے مقابلہ کے لیے بہت سی دواؤں کا  
میسر آنا ہوا ہے ہر وقت و ہر خطہ تعدیل مزاج ہونا انسان ایسی شے کا جوادی  
اور عالم محسوس میں غرق حواس کا محتاج ہی اور چیزوں پر عقل سے حکم کرنا  
جو حواس سے غائب ہیں کسی کا امکان اور حدوث سے خدا کا ثابت کرنا کسی کا  
قرائن علامات سے یقین حاصل کرنا کسی کے دل کا حالت منظر امین اس  
یقین کے ساتھ خدا کی جانب متوجہ ہو جانا کہ سب قوتوں سے بالاتر کوئی  
صاحب قدرت ہی جو سب آفتوں سے اور بلاؤں سے نجات دینے والا ہو  
ہر شے عقل اور خدا پر ایمان لانا مثل و باء و قحط اور اسی طرح بہت سی  
آفتوں کا ایک بیک نازل ہو جانا اور جب انسان کا سب تدبیرون سے  
عاجز آ جانا تو خلق کی پرورش کے لیے بے منت خلق فیض کے دریاؤں کا  
جاری ہونا اور تمام زمین و مہا بل زمین کا سیر و سیلاب ہو جانا اور بحیات  
ہر ذی حیات کے رزق کا سامان مہیا ہونا خدا کا عالم وجود میں

موجود ہونا اور اوسکا اون دونوں سے فائدہ اٹھانا بے شعور باہم  
مخالف طبیعت اشیاء کا ایک زمانہ دراز تک ملے ہوئے رہنا پھر ایک  
وقت میں انکا علیحدہ ہو جانا طبعی قوتوں سے جو اپنی افعال میں مجبور ہیں  
جنکو مادی میں قانون فطرت کہتے ہیں اونکو انتظام عالم کے لیے مجبور کرنا  
انسان کا بدون فکر و کوشش کے اپنے کو عالم ایسے قصر عالیشان میں پانا  
جسکی چھت آسمان ایسی بلند اور اوسکا فرش زمین ایسی وسیع شے ہو اور  
چاند اور سورج اور ستاروں کی تندی ملین اوسمیں آویزان ہوں جو ضرورت کے  
موافق چراغوں و درشعلوں کا کام دیتی ہیں اور کبھی آنکھوں کے سامنے  
موجود اور کبھی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہیں اسی طرح تمام ضروریات  
بلکہ ضروریات سے زیادہ تمام سامان آرام و آسائش کا اوسمیں مہیا ہونا ہو  
لذتیں حواس اور اکسے متعلق ہیں انکے سامان و سمین موجود پانا سوائی  
کے لیے بہت تنہا و ردا بک موجود ہونا جنگل اور سبزہ زار اور دریا کی  
نہرین کفریح کے لیے اوسمیں مہیا ہونا حرارت و برودت مختلف اشیاء کی  
زیادتیوں کی ضرورت سے محفوظ رہنے کے لیے اسباب اسی طرح تمام دفع مضرت  
و جلب منفعت کے سامان کا انسان کے مسکن میں بدون اسکی کوشش کے  
مہیا ہونا پس عالم کبیر کے مثل بہت سے عالم صغیر مثل اپنے جسم کے عالم کبیر کے  
اندر موجود و مقید پانا اور ان میں وہ سب انتظامات دیکھنا جو عالم

کبیر میں موجود ہیں اپنی روح کو بدن کا بادشاہ اور اپنی عقل کو اس کا وزیر اور اپنے اعضاء کو کارکن اور اپنے حواس کو منجر اور اپنے بدن کو مقام تصرف اور اپنی طبیعت کو اپنے بدن کا مدبر پانا اور اس امر کا دیکھنا کہ جن قوانین سے عالم کبیر کا حکیمانہ انتظام ہوتا ہے وہی سب انتظامات عالم صغیر میں بھی پائے جاتے ہیں اور حکیمانہ انتظام اور قرین مصلحت انتظام کی یہ دلیل پانا تاکہ اگر ان قوانین انتظامی میں سے جو عالم میں جاری اور ساری ہیں کوئی بھی نہ ہوتا تو انتظام عالم درہم و برہم بلکہ انسان رہگڑا سے عدم ہو جاتا اعضاء حیوانات کی قوانین اور ان سے غرضیں و منفعتیں اسی طرح عالم کے انتظام میں بیشمار مصلحتوں اور حکمتوں کا مشاہدہ ہونا جن میں بعض بیان ہوئی ہیں اور اگر کوئی شخص اس سے زیادہ دیکھنا چاہے تو وہ خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور حدیث امام جعفر صادق علیہ السلام کو دیکھے جو عمر و ابن مفضل سے مروی ہے کیا خدائے قادر و حکیم کے یقین کے لیے کافی شہادتیں نہیں ہیں پھر اس مدت مدید اور عرصہ بے پیمانہ حکیمانہ مصلحتوں کے ساتھ عالم کے انتظام کا اس استحکام کے ساتھ قائم رہنا اسی طرح بیشمار علامات و شہادتیں خدائے حکیم کے ثبوت میں صاحبان فکر کے لیے زمین سے آسمان تک پھیلی ہوئی موجود ہیں جن کا حصر انسان کے امکان سے باہر ہے جس طرح وہ ایک عالم مدق کی تشفی کرتی ہیں

اوسی طرح ایک بدوی کے دل کو تسکین دیتی ہیں جیسا کہ قول عربی مشہور ہے  
 البعرة تدل علی البعیر واثار الاقدام علی المسیر فالسما  
 ذات الابرار والارض ذات الفجارج الا تدل علی اللطیف الخیر  
 یعنی جب اونٹ کی مینگنی اونٹ کے وجود پر اور قدموں کے نشانات  
 راہ چلنے والے پر دلیل ہیں تو آسمان صاحب بروج اور زمین کشادہ  
 و فراخ کیا ایسے خدا کے ثبوت میں دلیل نہیں ہی جو ناقابل دید اور  
 صاحب علم و خبر ہو اسقدر شہادتوں اور علامتوں کے بیان کے بعد  
 کہتا ہوں کہ جب انسان کو اپنے روزمرہ کی ضروریات میں ایسی شہادتوں  
 اور علامتوں سے جو خدا کی شہادتوں کے مقابلہ میں تعداد اور قوت  
 میں نہایت کم ہیں یقین حاصل ہو جاتا ہی اور اسکا نتیجہ ہمیشہ انسان  
 صحیح پاتا ہی تو اسکی کیا وجہ ہو کہ عالم کے بیشمار حکیمانہ انتظامات کی  
 شہادتوں کو دیکھ کر خدائے حکیم کے وجود کا یقینی ثبوت نہ ہو اور جب  
 انسان کے پاس عقل ہی ایک ایسی شے ہی جس سے وہ حق و باطل میں  
 فرق کرتا ہی اور اسکی فطرت اصلی میں یہ امر ہو کہ وہ شہادتوں اور  
 علامات سے فیصلہ کرتی ہی تو اسکی کوئی وجہ نہیں ہی کہ خدا کے ثبوت  
 میں بیشمار شہادتیں جو قرائن و علامات صحیح کے سبب لائق قبول ہیں  
 عقل کے نزدیک قابل یقین نہ ہوں۔

چھرمین کہتا ہوں کہ یہاں پہنچ کر ہمارے بیان نے ثبوت شہادت سے  
 بڑھکر مرتبہ برہان حاصل کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ثابت ہوا کہ عقل  
 انسانی کی فطرت میں یہ بات ہے کہ وہ دلائل اقناعی کی کثرت و قوت  
 اور بے عیب پاک شہادت پر جسکے صدق پر صحیح علامت دلالت کرے  
 حکم صحت کرتی ہے اور خدا کے ثبوت میں بیشمار اتناہیات موجود ہیں تو خدا کا  
 ثبوت مختصر عبارت میں اس برہان سے ثابت ہے کہ ہر وہ شے جسکے ثبوت  
 میں کثرت سے اقناعی دلیلیں ہوں اور سپر یقین کا ہونا ہر صاحب فکر پر  
 انسانی فطرت سے واجب ہے اور جب خدا کے ثبوت میں بیشمار اقناعی دلیلیں  
 ہر صاحب فکر کے لیے موجود ہیں تو خدا کا وجود اس مقدمہ سے ثابت ہے کہ  
 ہر وہ شے جو انسانی فطرت سے ثابت ہو وہ قابل یقین ہے پس خدا کا یقینی  
 ثبوت ہر صاحب فکر کے لیے عالم کے بیشمار شہاد توں سے موجود ہے یہ  
 طریقہ استدلال ہے کہ قرآن مجید میں اور خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور  
 احادیث ائمہ ہدیٰ علیہم السلام میں اس طریقہ سے زیادہ استدلال کیا گیا ہے  
 اور اس میں شک نہیں ہے کہ یہ طریقہ ہر صاحب فکر کے لیے کسی کی خاصیت  
 رکھتا ہے ورنہ انسان مادی جو ہر وقت اپنی ضروریات زندگی کو فکا رہیں  
 غرق تماشے عالم حسی میں محو ہے اسکا علاج امکان سے اسی طرح غافل  
 جس طرح سے اوس متوق کا علاج ناممکن ہے جو اپنے کو مرہض نہیں نہ سمجھے۔

### بحث شبہات ثبوت خدای تعالیٰ و دفع اوہام منکرین خدا

خدائے وجود کی نسبت بہت سے شبہ کتب میں موجود ہیں جن علماء نے تبحر علمی اور ذکاوت ذہنی کی وجہ سے خود ہی ایجاد کیے ہیں اور خود ہی ان کے جواب دیے ہیں جن کے بیان سے فضول طوالت ہو اس لیے ترک کیے جاتے ہیں اور تمثیلاً چند شبہ مع ان کے جواب کے یہاں بیان ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

اول شبہ دن میں سے یہ ہے کہ اگر واجب الوجود موجود ہوتا تو دو ہر دو میں سے ایک امر ضرور ہوتا کیونکہ موجود کا حصر انھیں دو امروں میں سے ایک امر میں وہ دو امر یہ ہیں کہ یا واجب الوجود کا وجود نفس ماہیت ہو گا یا وجود اس کا اس کی ماہیت پر زائد ہو گا۔ ہر اول اس لیے باطل ہے کہ وجود کل موجودات میں مشترک ہو اور واجب الوجود بھی موجودات میں ہو اور ماہیت موجودات ہا ہم مشترک ہو پس لازم آتا ہے کہ ایک شے مشترک بھی ہو اور غیر مشترک بھی ہو اور یہ محال ہے۔ دوسرا امر اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود اس کا اس کی ماہیت پر زائد ہو گا تو لازم آوے گا کہ ماہیت اس کی اس کی وجود کی علت ہو اور جبکہ علت کا معلول پر تقدم واجب ہے تو لازم آوے گا کہ کوئی شے قبل اپنے وجود کے موجود ہو اور وہ محال ہے۔

جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ ہم کہیں گے کہ وجود واجب تعالیٰ نفس ماہیت ہے اور اس بات کو ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وجود باری تعالیٰ کا جو باری تعالیٰ کا



میں ذات ہی وہ مشترک ہی بلکہ مشترک وجود عام بمعنی کون فی الایمان  
مثلاً ماہیت تشخص وغیرہ اعتبارات عقلیہ کے ہی جسکا اعتبار محض عقل  
میں ہوتا ہی یعنی عقل میں اشتراک ہی خارج میں مشترک نہیں ہی اور جب  
وجود خدا و سکی نفس ماہیت خارج میں ہی تو نہ مشترک اور غیر مشترک کا ایک  
شے ہونا لازم آتا ہی اور نہ وجود قبل وجود لازم آتا ہی اور اگر یہ بھی تسلیم  
کیا جائے کہ وجود اللہ تعالیٰ او سکی ماہیت کا غیر ہی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے  
کہ وجود ماہیت اپنے ہی وجود سے مقدم ہوگا کیونکہ انصاف او سکی ماہیت کا  
وجود سے وجود کے ساتھ ہی۔

دوسرا شبہ یہ ہی کہ اگر واجب لوجود موجود ہوگا تو یا جزئیات عالم کا  
عالم ہوگا اور سمن محال لازم آیا ہے مثال و سکی یہ ہی کہ جب ایک مکان میں داخل ہوتا ہوا  
او سکی داخل ہونیکا علم اللہ تعالیٰ کو ہوا اور جب وس مکان سے زیر  
خارج ہوا تو او سکی خروج کا علم خدا کو ہوا اور یہ تغیر ہی اور تغیر واجب الوجود  
کے لیے محال ہی اور اگر واجب لوجود جزئیات حوادث کا عالم ہوگا تو  
یہ بھی باطل ہی کیونکہ ایسا حکیمانہ انتظام جو ہم عالم میں دیکھ رہے ہیں  
بدون ایسے صانع عالم کے ممکن نہیں ہی جو عالم جزئیات حوادث ہو  
اس شبہ کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ اللہ تعالیٰ جزئیات حوادث کا  
عالم ہی مگر علم جزئیات سے تغیر اضافات میں ہوتا ہی یعنی یہ تغیر اس

صفت حقیقی میں نہیں ہوتا ہی جس سے ذات اللہ تعالیٰ کی متصف ہو بلکہ  
 اسکی ذات کے متعلقات میں ہوتا ہی یعنی نسبت اللہ تعالیٰ کے علم ذاتی  
 کی سبب وقات ورحالات کے ساتھ مساوی ہو پس جب یہ گھر میں داخل  
 ہوا تو یہ اضافت اس کے علم ذاتی سے جواز ل سے موجود تھا متعلق ہو گئی  
 اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو یہ اضافت اسی طرح اس کے علم ذاتی سے  
 متعلق ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ تغیر معلومات سے  
 ذات عالم تغیر نہیں ہوتی اور یہ امر صحیح ہے کیونکہ ہر شخص اپنے وجدان سے  
 اس بات کو جانتا ہے کہ اس کے معلومات کے تغیر سے اسکی ذات میں تغیر نہیں ہوتا۔  
 تیسرا شبہ منکرین صانع عالم کا اجمالی یہ ہے کہ اگر واجب الوجود موجود  
 ہوگا تو یا قادر مختار ہوگا یا فاعل موجب ہوگا امر اول باطل ہے کیونکہ  
 عالم قدیم ہے اور قدیم شے قادر مختار کا اثر نہیں ہو سکتی اس لیے کہ قادر مختار کا  
 ارادہ موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایجاد موجود  
 تحصیل حاصل ہے اور وہ محال ہے اور دوسرا اس لیے باطل ہے کہ حادثیو مئی کا قدیم  
 ہونا لازم آوے گا اور وہ بھی محال ہے۔

اس شبہ کا جواب اجمالی یہ دیا گیا ہے کہ عالم حادث ہے جیسا کہ لائل حدوث  
 عالم سے پہلے ثابت ہو چکا ہے اور اللہ تعالیٰ قادر مختار ہے پس یہ تحصیل حاصل

۱۰ مزید توضیح یہ ہے کہ نازل سوا کو علم ان متعلقات کا تھا پس تجویز نہیں ہے بلکہ ملاحظت ہو ۱۲ منہ

لازم آتی ہو نہ حادثہ یومی کا قدیم ہونا لازم آتا ہو نہ تسلسل لازم آتا ہو  
جیسا کہ دلائل سابقہ سے ہر ایک امر اس سے پہلے ثابت ہو چکا ہو اور جواب  
تفصیلی اس شبہہ کا پہلے بیان ہو چکا ہو اصل میں اسی شبہہ پر منکرین  
صانع عالم کی بنیاد قائم تھی اور جب ہ باطل ہوا اور کثرت سے یقینی  
ولیلین خدا کے وجود پر موجود ہیں جنکا شمار شکل ہی فاین المفروضۃ المطر

### بحث اثبات کمال خدا

جب یہ ثابت ہو گیا کہ واجب الوجود کا وجود واجب ہی تو اس امر کے  
ثبوت میں بھی شک نہیں ہے کہ خدا جمیع نقائص سے مقدس اور جمیع  
کمالات سے متصف ہو اس لیے کہ واجب الوجود سب ممکنات کی علت  
اول ہی اور تمام ممکنات کو وجود کا فائدہ اس سے حاصل ہی پس وجود  
واجب الوجود اسکا اولی و اکمل تمام موجودات میں ہی پس ضرور ہے کہ  
جمیع ممکنات سے جمیع وجوہ سے خدا اکمل ہو مثلاً یہ ممکن نہیں کہ جاہل سے  
علم موجود ہو عاجز سے قدرت کا وجود ہو بیضے عدمی امور سے وجودی  
اشیاء کا وجود ہو اور جب کہ نقص و کمی اسکا ضد و مخالف ہی پس ضرور ہے  
کہ ہر نقص و کمی سے خدا منزہ اور برتر ہو اور جب عقل سے خدا کا جمیع  
کمالات سے اتقان ثابت ہو تو اکثر صفات و افعال کا ثبوت آسان ہی  
کیونکہ وجوب وجود سے اکثر صفات و افعال کا ثبوت ہو گا۔ آورد دلیل اس امر کی

کہ خدا جمیع نقائص سے پاک و بر جمیع کمالات سے متصف ہو اجماع مرکبے  
یعنے جو شخص واجب الوجود کا قائل ہو وہ اس مرکب کا بھی قائل ہو کہ خدا جمیع  
نقائص سے مقدس و بر جمیع کمالات سے متصف ہو اور اتفاق عقلا و حجت

### بحث وجود واجب الوجود

موجود کے وجود کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اس موجود کی ذات کا غیر ہو۔  
دوسری صورت یہ ہے کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اس کی ذات پر زائد ہو۔  
لیکن اسی موجود کی ذات کے سببے اس کا وجود ہو جیسا کہ اشاعرہ کا  
گمان ہے وہ قائل ہیں کہ جب تعالیٰ شانہ کا وجود ایسا ہی ہے۔  
تیسری صورت یہ ہے کہ موجود کا وجود عین ذات موجود ہو۔ اس موجود کی  
نسبت اس امر کا تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ موجود۔ موجود نہیں ہے کیونکہ  
اس مقام پر جدائی کے تصور سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس شے اپنے نفس سے  
جدا ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے اور جب یہ معلوم ہو تو جاننا چاہیے  
کہ موافق مذہب محققین ذات واجب الوجود اسی بنا پر موجود ہے۔

مثال تینوں صورتوں کی یہ ہے مثلاً بعض اشیاء کی روشنی ایسی ہوتی ہے کہ  
وہ اونکی غیر ہوتی ہے یعنی روشنی اونکی غیر کے سببے ہوتی ہے اونکی ذات اس  
روشنی کا سبب نہیں ہے جیسا کہ روشنی تمام روشنی کی آفتاب کے سببے ہے

اور بعض اشیاء کی روشنی اونکی ذات کی غیر ہوتی ہے مگر سبب بس روشنی کا  
اونکی ذات ہی کوئی غیر نہیں ہے اور ایسی روشنی اونسے جدا نہیں ہو سکتی مثل  
آفتاب و آتش کے۔ اور ایسی روشنی جو مثل صند کے ہے جو عین روشنی ہی  
یہ روشنی بھی روشن ہو مگر اپنے ذات سے روشن ہو کوئی شے اسکو عارض  
نہیں ہوئی ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ اس امر میں لوگوں نے  
اختلاف کیا ہے کہ آیا وجود واجب تعالیٰ نفس حقیقت واجب خارج میں ہے  
یا اسکی حقیقت پر زائد ہے حکماء و محققین کے نزدیک جو نفس حقیقت  
واجب ہے دلیل دسکی یہ ہے کہ اگر وجود عین ماہیت جنابِ احب لوجود نہ ہوگا  
تو اوپر زائد ہوگا اور اسکی صفت ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ ماہیت موجود ہے  
اور صفت خارج میں اور ذہن میں محتاج موصوف ہوتی ہے خارج میں  
صفت کا موصوف کی طرف محتاج ہونا ظاہر ہے اور ذہن میں احتیاج  
اسیے ثابت ہے کہ تعقل صفت کا بدون تعقل موصوف کے ممکن نہیں ہے پس  
صفت تعقل میں محتاج موصوف ہوگی اور جو چیز اپنے غیر کی طرف محتاج  
ہوتی ہے وہ ممکن ہوتی ہے اس حالت میں صفت ممکن ہوگی اور جب صفت  
ممکن ہوگی اور ماہیت واجب ہوتا ہے تو وجود واجب ممکن ہوگا  
پس امکان واجب لازم آویگا اور یہ خلاف مفروض ہے دوسری دلیل یہ ہے  
کہ اگر وجود نفس ماہیت واجب نہ ہوگا تو یہ لازم آویگا کہ واجب اپنے غیر کا

محتاج ہو یا واجب کے پہلے عدم ہو یا معدوم کی تاثیر موجود میں یا ماہیت  
 اسکی در وجود و ن سے موجود ہو یا دور یا تسلسل واقع ہو اور جب تک ایک  
 ان امور میں سے باطل ہی تو یہ ملزوم بھی باطل ہی کہ وجود حق ضرور واجب لوجہ  
 کی ماہیت پر زائد ہی۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر وجود واجب لوجود اسکی  
 ماہیت پر زائد ہوگا تو اسکی صفت ہوگا اور صفت محتاج موصوف ہوتی ہے  
 اور موصوف غیر صفت ہی اور جو چیز محتاج اپنے غیر کی طرف ہو وہ ممکن ہی پس  
 صفت ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج مؤثر ہی پس یہ صفت جو یہاں موجود ہے  
 وہ مؤثر کی محتاج ہوگی پس مؤثر یہاں یا ماہیت واجب ہوگی یا اسکا  
 کوئی غیر مؤثر ہوگا اگر غیر ماہیت اوس میں مؤثر ہی تو لازم آویگا کہ واجب اپنی  
 غیر کا محتاج ہو حالانکہ واجب کی احتیاج محال ہی یہ لازم اول ہی اور اگر  
 مؤثر اوس میں ماہیت واجب ہی پس یا وقت تاثیر ماہیت موجود ہوگی یا معدوم  
 ہوگی پس اگر معدوم ہو تو لازم آویگا کہ عدم واجب سے پہلے ہو اور یہ خلاف  
 مفروض محال ہی اور یہ لازم ثانی ہی اور یہ بھی لازم آویگا کہ معدوم کی  
 تاثیر موجود میں ہو اور یہ ایک مر غیر معقول محال ہی اور یہ تیسرا لازم ہے  
 اور اگر اول ہی یعنی وہ ماہیت اوس میں مؤثر ہو اس وقت جب موجود ہو  
 پس یہ وہ ماہیت اسی وجود سے موجود ہوگی یا اس وجود کے غیر سے موجود ہوگی  
 اگر اسی وجود سے وہ موجود ہی تو لازم آویگا کہ ماہیت کا وجود دوم مرتبہ ہو

اور تحصیل حاصل ہو اور یہ بھی محال ہی یہ چوتھا لازم ہو اور یہ بھی لازم آدیکا  
 کہ شے اپنے نفس پر موقوف ہو اور شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اس میں در  
 لازم آتا ہو۔ یہ پانچواں لازم ہو اور اگر امر ثانی ہی یعنی ماہیت اس وجود کی  
 غیر سے موجود ہو تو ہم اس کی طرف نقل کلام کرینگے اور اس میں بھی ہم وہی  
 کلام کرینگے جو وجود اول میں کلام کر چکے ہیں اور لازم آدیکا کہ ماہیت کا  
 وجود غیر متناہی مرتبوں تک ہو پس تسلسل لازم آدیکا اور وہ محال ہی  
 اور یہ چھٹا لازم ہی پس اس بیان واضح سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ اگر وجود  
 ماہیت واجب پر زائد ہوگا تو یہ چند امور لازم آینگے جو بیان پہلے ہوئے  
 ہر واحد ان لوازم سے محال ہی پس طرز دم بھی محال ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔  
 جو لوگ واجب کی ماہیت پر اس کے وجود کو زائد سمجھتے ہیں ان کی حجت  
 یہ ہو کہ واجب کی ماہیت معلوم نہیں ہو اور اس کا وجود معلوم ہے  
 پس اس کی ماہیت اس کے وجود کی غیر ہے کیونکہ جو چیز معلوم ہوتی ہے  
 وہ غیر معلوم کی غیر ہوتی ہو اور یہ امر کہ واجب کی ماہیت معلوم نہیں  
 اس کا بیان ہوگا اور یہ امر کہ اس کا وجود معلوم ہی یہ ہے کہ اس کا وجود  
 وہی وجود ہی جو تمام موجودات میں مشترک ہو اور وہ ان معلومات میں ہی  
 جو بدیہی ہیں پس وجود ماہیت واجب پر زائد ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔  
 جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہے کہ وہ وجود جو معلوم ہے وہ وجود ہے

جو مشترک ہی جو بالتشکیک اسکے وجود خاص اور وجود ممکنات پر محمول ہوتا ہی اور یہ وجود اس کے وجود خاص سے جدا ہی کیونکہ وہ کلی جو جزئیات پر بالتشکیک محمول ہوتا ہی وہ اون سے خارج ہوتا ہی اسلئے کہ وہ کلی نہ جز جزئیات ہوتا ہی نہ نفس جزئیات ہوتا ہی کیونکہ محال ہی کہ ماہیت میں تفاوت ہو اور وہ وجود جس کا دعویٰ کیا گیا ہی کہ وہ عین حقیقت واجب ہو وہ وجود واجب کا خاص وجود ہی جو اس کی ذات سے قائم ہی اور جس کا محل غیر واجب پر محال ہی پس اگر وہ وجود جو مشترک عام ہی اس کی حقیقت غیر معلوم کی غیر ہی تو اس سے یہ نہیں لازم آتا ہی کہ وہ وجود خاص بھی اس کی حقیقت کا غیر ہو حاصل یہ ہی کہ جناب واجب الی کے لیے دو وجود میں جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہی ایک وہ وجود ہی جو اس کو اور اس کی غیر کو شامل ہی اور یہی وجود وہ ہی جو معلومات بدیہی سے ہی آورد و سرا وجود وہ ہی جو اسی کی ذات سے مخصوص ہی اور یہ وجود اسی طرح سے غیر معلوم ہی جس طرح اس کی ماہیت غیر معلوم ہی۔

### بحث نفی ترکیب خدا

جب کہ واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہی جس کا وجود بدون اپنے غیر کے محال ہو تو اللہ تعالیٰ کا وجوب جو واسلہ مرکب کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ میں ترکیب کسی قسم کی جائز نہیں ہی خواہ وہ ترکیب خارج میں ہو یا ذہن میں عقل سے فرض ہو سکتی ہو



اسلئے کہ ترکیب بدول جزا کے نہیں ہوتی اور اجزا کل کے غیر ہوتے ہیں اور کل اپنے وجود میں اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہی جو اس کے غیر میں پس اگر واجب الوجود اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو تو ممکن الوجود ہوگا واجب الوجود نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض محال ہی۔

### بحث وحدانیت خد تعالیٰ

اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ثبوت میں کئی دلیلیں ہیں آؤں دلیل دہم جو بسکو حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے کتاب فصول فی الاصول میں عجیب غریب تقریر میں بیان کیا ہے جسکا بیان یہ ہے کہ کل وہ شے جس میں کثرت ہوگی اگرچہ وہ ایسی کثرت ہو جسکا فرض کرنا صحیح ہو وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ شے اپنے احاد کی محتاج ہوگی اور احاد اس کے غیر میں تو یہ ثابت ہوگا کہ ہر وہ شے جس میں کثرت ہو یا قابل قبول قسمت ہو ممکن ہی پس جب یہ قضیہ منعکس ہوگا تو یہ قول صحیح ہوگا کہ ہر وہ شے جو ممکن نہیں ہے وہ کثیر نہیں ہے اور جبکہ موجودات ممکن اور واجب میں منحصر ہیں تو یہ ثابت ہوگا کہ واجب الوجود جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہی اس دلیل میں سیکر نزدیک یہ عمدگی ہے کہ اس سے نفی ترکیب اور وحدانیت واجب الوجود دونوں کا ثبوت ہوتا ہے نفی ترکیب تو ظاہر ہے اور ثبوت وحدانیت نفی کثرت ہے دوسری دلیل باری تعالیٰ کی وحدانیت کی یہ ہے کہ اگر واجب الوجود فرد واحد میں منحصر نہ ہوگا اور ایک سے

زائد مثلاً دو واجب لوجود ہوں تو ہر ایک واجب لوجود میں ایک ہ شے  
 پائی جاوے گی جو اون دونوں میں مشترک ہوگی اور ایک شے وہ پائی جاوے گی جس  
 ایک واجب لوجود کو دوسرے واجب لوجود سے امتیاز ہوگا ورنہ وہ دونوں  
 پس لازم آوے گا کہ ہر واجب لوجود مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز سے مرکب ہو اور  
 ترکیب واجب لوجود میں محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ اس دلیل پر یہ اعتراض  
 کیا گیا ہے کہ محض امتیاز سے ترکیب لازم آنا مسلم نہیں ہے بلکہ اسی حالت میں  
 ترکیب لازم آتی ہے جب ممیز ماہیت میں داخل ہو۔ جواب دسکا یہ دیا گیا ہے  
 کہ اس ممیز خارج کی کوئی علت ہو نا ضرور ہی پس اگر نفس ماہیت واجب دسکی  
 علت ہوگی تو وہ ماہیت کو لازم ہوگی اور لازم کا ملزوم سے جدا ہونا محال ہے  
 پس یہ ایک ہی ذات واجب ہوگی اور مطلوب حاصل ہوگا اور اگر علت  
 امتیاز کوئی اور امر ماہیت واجبے خارج ہوگا تو احتیاج واجب کی اپنے  
 غیر سے لازم آوے گی پس جو واجب فرض ہوا ہے وہ ممکن ہوگا۔ واضح ہو کہ  
 اس دلیل پر اور طرح سے بھی اعتراض کیے گئے ہیں اور شبہ ابن کیمونہ مشہور ہے  
 اور اسکے جواب بھی دیے گئے ہیں جنکو بوجہ طوالت چھپنے ترک کیا ہے مگر  
 میرے نزدیک سب شبہ اس طرح دفع ہو سکتے ہیں کہ واجب لوجود کے  
 متعہ و فرض کرنے سے واجب لوجود میں اجزا واقعی کے سبب سے ترکیب ضرور  
 لازم آتی ہے کیونکہ بدون دو چیزوں کو تصور کے لینے ایک مابہ الاشتراک

اور دوسرا بابہ الاتیاز و دو کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اور یہی ترکیب ہی۔  
تیسری دلیل کا بیان تین مقدموں پر موقوف ہی پہلا مقدمہ یہ ہی  
کہ وہ ذات جو واجب لوجود ہی اسکے لیے یہ امر لازم ہی کہ اس کا وجود  
اسکی ذات کا غیر نہ ہو بلکہ عین حقیقت واجب ہو اس مقدمہ کا ثبوت  
بیان ہو چکا ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہی کہ وجود ممکن عین حقیقت ممکن نہیں ہی ثبوت اس  
مقدمہ کا بھی بیان ہو چکا ہی اس مقام پر صرف اس قدر بیان کافی ہی  
کہ وہ ذات جسکے لیے وجود عین ذات ہو محال ہی کہ وہ موجود نہ ہو بلکہ  
ایسی شے کے عدم تصور ہی نہیں کر سکتے کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ خود  
شے اپنے لوازم ذات سے خارج ہو جائے اور یہ محال ہی اور ثابت ہو چکا ہی  
کہ ممکن پر عدم جائز ہی پس وجود عین ذات ممکن نہ ہوگا۔

تیسرا مقدمہ یہ ہی کہ جو شے اجزا سے مرکب ہو وہ ممکن ہی جیسا کہ مکرر بیان  
ہوا ہی ان مقدمات کی تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک سے زائد  
واجب لوجود موجود ہوں تو یہ امر بنا بر مقدمہ اول کے ضروری ہی کہ وجود  
دونوں کی ذات پر زائد نہ ہو بلکہ دونوں کے وجود عین ذات ہوں  
اور ان دونوں واجبوں کے مجموعہ کا بھی وجود عین ذات ہوگا کیونکہ اس  
مجموعہ کے دونوں جزا ایسے ہیں جنکی ذات عین وجود ہے پس مجموعہ بھی

واجب لوجود ہوگا کیونکہ ممکن کا وجود اس کا عین ذات نہیں ہوتا جیسا کہ دوسرے مقدمہ سے ثابت ہی ہے لامحالہ یہ مجموعہ بھی واجب لوجود ہوگا حالانکہ مجموع مرکب ہی اور ہر مرکب ممکن ہی جیسا کہ تیسرے مقدمہ سے ثابت ہی ہے بات لازم آتی ہے کہ ایک ہی شے یعنی مجموعہ دونوں کا ممکن الوجود بھی ہو اور واجب الوجود بھی ہو اور یہ محال ہے لہذا وہ شے جس سے یہ محال لازم آتا ہے یعنی تعدد واجبہ بھی محال ہے۔

چوتھی دلیل اس بنا پر کہ واجب لوجود کا وجود اس کا عین ذات ہی ہے ہر اگر واجب لوجود مثلاً دو ہوں تو وجود اون دونوں کا عین حقیقت ہوگا اور جب وجود عین حقیقت ہوگا تو اب ان دونوں کا امتیاز باہمی کسی ایسی چیز سے ہوگا جو ان دونوں کی ذات سے خارج ہو کیونکہ ذات دونوں کی عینیت وجود کی حیثیت سے ایک ہی پس وہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ میز واقع ہو اور جب کسی خارجی شے سے اونکا امتیاز ہوگا تو یہ دونوں واجب لوجود اس میز خارجی کے محتاج ہونگی اور واجب لوجود نہیں ہو جو غیر محتاج ہو لہذا دونوں ممکن الوجود ہونگے اور پھر یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ واجب لوجود ہو کیونکہ یہ مجموعہ غیر کا خلیج ہے پس یہ مجموعہ ممکن ہی اور یہ ایسا ممکن ہوگا جو بدون فاعل موجود ہوگا کیونکہ علت فاعلی اس مجموعہ کی ذات نہ ہوگی اسلئے کہ یہ مہر لازم ہے کہ

فاعل و سکا غیر ہو اور اس ممکن پر باعتبار وجود مقدم بھی ہو اور ممکن بھی اسکا فاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جوکل کا فاعل ہوتا ہی وہ ہر ہر جز کا بھی فاعل ہوتا ہی اور کوئی خارجی امر بھی و سکا فاعل نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جوکل کا فاعل ہوتا ہی وہ جز کا بھی فاعل ہوتا ہی حالانکہ ممکن نہیں کہ امر خارج فاعل جز و ہوا سلیسے کہ مفروض یہ ہی کہ دونوں جز و واجب ہیں پس تعدد واجب فرض کرنے سے لازم آتا ہی کہ ممکن بدون فاعل موجود ہو اور یہ محال ہے اور جب ایک سے زائد واجب لوجود فرض کرنے سے ان سب طریقوں سے محال لازم آتا ہی تو یہ ثابت ہو کہ واجب لوجود کا ایک سے زائد ہونا محال ہی۔

پانچویں دلیل باری تعالیٰ کی وحدانیت پر یہ ہی کہ اگر واجب لوجود ایک سے زائد مثلاً دو ہوں تو اون میں تماثل ایک کا دوسرے سے ضرور ہوگا کیونکہ اگر دونوں میں تماثل نہ ہو تو اون پر اطلاق دو کا صحیح نہ ہوگا اور یہ جائز نہیں کہ ماہ التماثل لازمہ الوہیت ہو کیونکہ لازمہ الوہیت دونوں میں مشترک ہی بلکہ عارض ہوگا جسکا جدا ہونا ذات سے جائز ہوگا پس دو کا ایک ہونا جائز ہوگا اور یہ محال ہی۔

چھٹی دلیل یہ ہی کہ اگر واجب لوجود ایک سے زائد ہوں تو ہر ممکن کی نسبت ہر واجب لوجود سے مساوی ہوگی پس اگر واجب لوجود کسی ممکن کے

وجود کی مستقل علت ہوا اور دوسرا نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے گی اور اگر دونوں  
 علت ہوں تو لازم آتا ہے کہ ایک معلول کی دو علتیں مستقل ہوں اور یہ بھی  
 محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔

ساتویں دلیل یہ ہے کہ اگر واجب متعدد ہوں تو ضرور ہے کہ وہ متعین ہونگے  
 جس سے اون میں امتیاز ہوگا اور جب وہ متعین ہونگے تو دو حال سے خالی  
 نہیں ہی باتعین ان کا نفس باہیت واجب ہوگا یا باہیت اس تعین کی  
 سبب ہوگی یا باہیت کو یہ تعین لازم ہوگا ان تینوں حالتوں میں وہ متعدد  
 نہ ہوں گے اور اگر سبب اس تعین باہیت واجب کوئی امر خارج از ذات ہوگا تو  
 واجب واجب لذات نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہے کہ واجب لذات کسی ایسے امر کا  
 اپنے تعین میں محتاج ہو جو اس سے خارج ہو۔

آٹھویں دلیل وحدت واجب لوجود کی دلیل تالیف ہے اور وہ قرآن مجید سے  
 متکلیف بنے اخذ کی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لو کان فیہما الہتکلا اللہ  
 لفسد تالیف لہ لکن ہذا ہوتا تو عالم میں فساد  
 ہوتا بیان اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر واجب لوجود یعنی متصف بکمالات الہیہ  
 ایک سے زائد مثلاً دو ہوں تو دونوں کی قدرت مساوی ہوگی اور نسبت  
 مقدوریت ہر ممکن کی اونکی جانب مساوی ہوگی پس ممکن ہے کہ ایک  
 واجب لوجود کسی ممکن کی ایجاد کا ارادہ کرے مثلاً ایک پتھر کی حرکت کا

ارادہ کرے اور دوسرا واجب لوجود اس پتھر کے سکون کا ارادہ کرے پس  
 ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ کے ضد و مخالف ہوگا پس اگر اس واجب کی  
 مراد کا پورا ہونا ممکن ہو چسپے پتھر کی حرکت کا ارادہ کیا ہی تو دوسرا واجب لوجود  
 جسے ارادہ سکون کیا ہی عاجزہ قرار پاویگا پس ہر جمیع صفات کمالات اور ہر  
 متصف نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا اور خلاف مفروض لازم آویگا اور دونوں کی  
 مراد کا پورا ہونا ممکن نہیں ہی اس لیے کہ اجتماع ضدین لازم آتا ہے پس  
 ضرور ہی کہ واجب لوجود فرد واحد میں منحصر ہو جسکی مراد کے حاصل ہونے کا  
 کوئی دوسرا مانع نہ ہو اور اگر کہا جائے کہ ممکن ہی کہ ایک واجب الوجود  
 مصلحت کی جہت سے ارادہ کرے اور دوسرا واجب لوجود اس مصلحت مانع نہ ہو  
 کہ وہ مصلحت انجام پائے جس کا ارادہ کسی دوسرے واجب لوجود نے کیا ہی یعنی  
 عالم کا انتظام اتفاق ہو کرین۔ تو جواب دسکا یہ ہی کہ یہ امر متنع نہیں ہو کہ نہیں  
 اختلاف ہو بلکہ یہ ممکنات سے ہی پس اعتبار امکان یا تمنع لازم آئیگا یا ایک کا  
 عجز لازم آئیگا اور یہ دونوں امر محال ہیں کیونکہ صورت اول میں دونوں میں کسی کا  
 ارادہ نافذ نہ ہوگا اور صورت دوم میں تعارض واجب لوجود لازم آئیگا۔ یہ جواب شیخ امام علیہ السلام کا ہے  
 تو میں دلیل وحدانیت باری تعالیٰ یہ ہی کہ باری تعالیٰ کی وحدانیت قرآن مجید  
 ثابت ہی اس لیے کہ حبیب یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ پر کذب متنع ہے اور  
 محمد صلی اللہ علیہ وآلہ کی نبوت و عصمت ثابت ہی جیسا کہ آگے بیان ہوگا

تو قرآن مجید سے جو کچھ ثابت ہو وہ جھٹکتے اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا  
 قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اور مثال سکے بہت جگہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا بیان  
 پس خدا کی وحدانیت خدا و رسول کے بیان سے ثابت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اتفاق عقول عقلا ہے اور وہ  
 اجماع مرکب ہے اس طریقہ سے ثابت ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے وجود کا قائل ہی  
 وہ اسکا بھی قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہی اور دلیل اسکی کہ خدا کی وحدانیت پر  
 اتفاق عقول و اجماع عقلا ہی یہ ہے کہ ہر فرقہ جو خدا کا قائل ہے وہ  
 اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ خدا ایک ہی اور ہم موحد ہیں اس دلیل پر  
 یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ فرقہ دشمنیہ (وحدانیت الہی کا منکر ہے کیونکہ یہ  
 مسلم نہیں ہے کہ فرقہ دشمنیہ دو خدا کے اس معنی سے قائل ہیں کہ ہر ایک  
 اذن میں سے واحد لوجود متصف بجمع صفات الوہیت ہے کیونکہ کتب  
 کلامیہ میں جہاں فرقہ دشمنیہ کا ذکر ہے اس سے مراد انکی محسوس چیز جیسا کہ  
 سوانح غیر میں لکھا ہے اور محسوس دو خدا کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں  
 کہ فاعل خیر و برہان یعنی خدا ہی اور فاعل شر اہرمن ہی اور اہرمن کو وہ  
 خدا نہیں کہتے بلکہ اہرمن کو یزدان کا معلول کہتے ہیں سند اسکی یہ ہے کہ  
 وہ کہتے ہیں کہ یزدان نے اندیشہ کیا اس سے اہرمن پیدا ہوا ہے کچھ میری  
 رائے نہیں ہے بلکہ اکثر محققین علماء و مثل علامہ حلی و شیخ اشراق کے بھی اسی ہی



کہ مجوس کا یہ کہنا کہ فاعل عالم دو ہیں کنا فیہ رموز میں ایخو مراد اس سے تھا اور واجب نہیں ہے اس لیے کہ حسب راء بعض حکما فی وجودی ہی اور تمام وجودات کا وجود واجب الوجود سے ہے اور وہ یزدان ہی اور شرعی امور میں اس لیے اہرن کی جانب منسوب ہیں اور مجوس میں بڑے بڑے حکماء گزرے ہیں انکی جانب یہ خیال کہ وہ دو خدا کے قائل ہیں صحیح نہیں ہے پس یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ تنویہ دو خدا کے قائل ہیں یہی حال بن کیمونہ کے شبہ اور علماء حکمت کے اعتراضات کا ہی اس لیے کہ شبہ اور اعتراضات کا بیان ورثے ہی اور عقیدہ میں اختلاف اور شے ہی۔

### بحث اثبات کمال خدا

اور جب یہ امر ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود علت العلل ہی تو اس کا وجوب خود اس امر کی دلیل ہی کہ اسکی ذات جمیع جماعت اکمل تمام صفات کمال سے متصف اور تمام نقائص و کمی سے اعلیٰ و برتر ہی کیونکہ تمام موجودات کی وہی علت ہی اور اس کا وجود اتم و اکمل ہی پس جو شے موجودات میں ہوگی اس سے ادون و اخس ہوگی اور عقل کے نزدیک یہ امر محال ہے کہ ناقص شے کامل کی علت اور ادون اور اخس شے اعلیٰ و شرف کی علت ہو مثلاً یہ ممکن نہیں ہے کہ لکڑی اور لوہا بخار کے وجود کے علت ہو مثلاً اسکا تصور نہیں ہو سکتا کہ عجز سے قدرت کا وجود ہو جہل سے علم موجود ہو۔ اور دلیل اللہ تعالیٰ کے جمیع کمالات سے متصف ہونے اور جمیع نقائص سے مقدس

ہونے کی اتفاق عقول ہی جو اجماع مرکب سے اس طرح سے ثابت ہو کہ جو شخص واجب الوجود کا قائل ہے وہ اسکا بھی قائل ہے کہ واجب الوجود جمیع کمالات سے متصف اور تمام نقائص سے پاک ہے

### بحث اثبات حکمت خدا

جب یہ معلوم ہوا کہ واجب الوجود ہر نقص سے پاک و مقدس ہو اور کمال سے بوجہ اتم متصف ہو اور یہ امر بدیہی ہو کہ صفات ردیہ مثل جبل و سفاہت اور افعال ذمیہ مثل کذب ظلم و غیبت نقص ہیں اور صفات جمیل مثل علم و قدرت اور افعال لائق مدح و ستائش مثل عدالت و سخاوت اس طرح وہ افعال جو قرین مصلحت و موجب منفعت ہوں ذلیل کمال ہیں اور یہ بھی نیکو ثابت ہو گا کہ اللہ تعالیٰ جمیع موجودات کا عالم ہی پسح ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اسلئے کہ حکمت حقائق اشیاء کا علم اور ایسے افعال کا اپنے اختیار سے عمل میں لانا ہے جو عقل کے مطابق لائق مدح و ستائش ہوں یا یہ کہما جاو کہ وہ افعال مطابق اغراض صحیح قرین مصالح ہوں۔

### بحث قدرت و اختیار خدا

پہلے بیان ہو چکا ہو کہ قدرت وہ ہی جو ارادہ فاعل کے موافق اثر کرے پس قادر مختار وہ ہی جسکا اثر اسکی قدرت و داعی کا اس حیثیت سے تابع ہو کہ داعی کے مطابق مثلاً کسی خاص وقت کو عام اوقات سے ترجیح دیکر چاہی

فعل کو عمل میں لاکو یا داعی کے منہ سے یا صارت کی وجہ سے اوس فعل کو ترک کر دو  
اور فاعل موجب ہے جس کے لئے داعی و صارت نہ ہو بلکہ اثر کرنا اوسکی ذات کا  
مقتضی و لازم ہو مثال اوسکی آتش و آب کی ہو کہ جلانا آگ کا اور تر کرنا  
پانی کا بدون داعی کے محض ان کے اقتضا و طبیعت کی وجہ سے ہو مہیض  
اور اشیاء کے طبعی افعال ہیں اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ فاعل موجب کے لیے  
یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے اثر کو ایک وقت میں موقوف رکھے اور دوسرے  
وقت اثر کرے مثلاً آگ اور پانی کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ  
جلانا یا تر کرنا موقوف رکھے اور دوسرے وقت میں جلا دے  
یا تر کرے اور جب قدرت و اختیار و عجز و اضطرار کا فرق  
اور انکی تاثیر کی حقیقت معلوم ہوئی تو جاننا چاہیے کہ اسل میں  
اختلاف ہے کہ خدا موثر موجب ہو یا فاعل مختار ہو مشہور ہے کہ حکماء کا  
مذہب یہ ہے کہ خداے تعالیٰ فاعل موجب ہے اور متکلمین بلکہ کل اہل مذاہب  
و ادیان کا مذہب یہ ہے کہ خدا فاعل مختار ہے اور یہی حق ہے متکلمین کے  
ثبوت مذہب میں اول دلیل یہ ہے کہ عجز نقص ہے اور نقص واجب الوجود  
کے لیے محال ہے بلکہ لازم آتا ہے کہ بندے خدا سے کسی صفت میں کامل ہو  
کیونکہ بندہ و ناکا فاعل مختار ہونا بدیہی ہے۔ آج اگر خدا فاعل موجب تو لازم  
آتا ہے کہ خدا بندوں کو مقابلہ میں نقص ہو اور عقل کے نزدیک بدترین نقص ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو کہ عالم حادث ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے تو واجب ہے کہ اسکی ایجاد کسی خاص وقت میں ہوئی ہو اور جب اسکی ایجاد کسی خاص وقت میں ہوئی ہے تو تخصیص ایک وقت کی دوسری وقت سے فاعل مختار سے مخصوص ہے فاعل موجب محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ فاعل موجب جب علت ہوگا تو اسکا اثر اسکے ساتھ ہوگا اگر وہ قدیم ہے تو اثر اسکا قدیم ہوگا اور اگر وہ حادث ہے تو اثر اسکا حادث ہوگا پس جب عالم حادث ہو اور واجب لوجود قدیم ہے اور موثر کا حصر موجب و مختار میں ہے تو یہ ثابت ہے کہ واجب لوجود صالح عالم قادر مختار ہے۔

تیسری دلیل اللہ کے اختیار کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ فاعل موجب ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ فاعل موجب اپنی تاثیر سے باز رہے یا یہ لازم آتا ہے کہ حوادث میں تسلسل ہو اور یہ دونوں امور محال ہیں اور تسلسل محال محال ہے پس یہ ثابت ہو کہ موثر عالم مختار ہے بیان اسکا یہ ہے کہ حادث کے وجود میں شک نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دوام و ن سے خالی نہ ہوگا یا صدور حادث کا کسی حادث کے واسطے سے ہوگا یا کسی حادث کے واسطے سے نہ ہوگا اگر کسی حادث کے واسطے سے ہوگا تو ہم اس حادث کے واسطے میں اسی طرح بے نہایت کلام کرینگے پس تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور اگر کسی حادث کو واسطے سے نہ ہوگا تو فاعل موجب کا اپنے اثر سے کسی وقت میں باز رہنا لازم آویگا اور

وہ بھی محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے یہ دلیل سوجہ سے عمدہ ہے کہ خدا کے اختیار کا ثبوت حدوث عالم کے ثبوت پر اس دلیل سے موقوف نہیں رہتا اور باوجود اسکے قواعد برہانیت سے درست ہی محقق طوسی نے خدا کی قدرت و اختیار کو عمدہ تقریر میں اس بیان سے ثابت کیا ہے جسکو تھوڑی شرح کے ساتھ ہم بیان لکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہر موثر یا تو اثر اس کا تابع قدرت داعی ہو گا یا نہ ہو گا بلکہ مقتضی اس کی ذات کا ہو گا اول قادر مختار ہے دوسرا موجب ہو اور اثر قادر مختار کا بعد عدم ہے کیونکہ داعی معدوم کو چاہتا ہے اس کی ایجاد موجود تحصیل حاصل ہو اور اثر موجب اس کے زمانہ وجود کو ساتھ ہوتا ہے اس لیے کہ اگر اس کا اثر زمانہ وجود سے بعد ہو تو اس کا وجود ایک زمانہ میں ترجیح دوسرے زمانہ کے ہو گا پس اگر اس کا اثر موقوف کسی ایسے امر پر نہ ہو جس سے وہ بالفعل موثر تمام ہو تو ترجیح بلا مرجع لازم آویگی اور وہ محال ہے اور اگر موقوف ہو تو وہ موثر موثر تمام نہ ہو گا حالانکہ وہ موثر تمام فرض ہوا ہے پس خلاف مفروض لازم آویگا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ممکنات میں موثر ہے وہ قادر ہے اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ موثر موجب ہوتا تو ممکنات قدیم ہوتے حالانکہ ممکنات حادث ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ قادر مختار ہے اور یہی مطلوب ہے۔

بحث عموم قدرت خدا

اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ ہر ممکن پر قادر ہے یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض ممکنات پر قادر ہو اور بعض ممکنات پر قادر نہ ہو تو تخصیص بلا تخصیص لازم آتی ہے اور وہ محال ہے۔ واضح ہو کہ حکماء اسل سے انکار کرتے ہیں کہ وہ خدا کے اختیار کی نفی کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ خدا کے اختیار کے منافی ہمارا مذہب نہیں ہے جو لوگ ہمارے اقوال سے نفی اختیار سمجھتے ہیں اولیٰ کی غلطی ہے حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اپنے بعض کتب میں فریقین کے مقام خلاف کو تحقیق کیا ہوا نکایا ہے کہ حکماء یہ کہتے ہیں کہ جب فاعل کا فعل اس کے ارادہ سے ہو وہ فاعل مختار ہی چاہے فعل کے زمانہ وجود سے اس کا فعل مختار ہو یا نہ ہو پس مقام خلاف حکماء اور متکلمین میں داعی ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک جائز ہے کہ داعی شے موجود سے متعلق ہو اور جب شے داعی سے ہوا تو فعل کا وجود اس سے واجب ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت اور داعی و دونوں ازلی ہیں پس فعل بھی ازلی ہوگا اور یہ اس کے نزدیک اختیار کے منافی نہیں ہے۔

اور متکلمین کے نزدیک قادر مختار وہ نہیں ہے جس کا اثر ہمیشہ سے ہو کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا اس کے ساتھ ہونا لازم ہے مگر قادر مختار کا داعی قدیم شے میں اثر نہیں کر سکتا کیونکہ موجود شے کی ایجاد کی جانب داعی متوجہ نہیں ہو سکتا۔ یہاں کہتا ہوں کہ داعی ازلی سے جب تک فعل محال ہوگا تو اختیار کی نفی

لازم ہی کیونکہ قادر وہ ہی جو ترک فعل پر بھی قادر ہو اور جب ترک فعل محال ہو  
اگرچہ فی نفسہ وہ ممکن ہو تو اختیار کا ثبوت مشکل ہے۔ اسی لیے تمام محققین کی  
راۓ ہے کہ فلاسفہ کا میلان اسی جانب ہے کہ خدا فاعل موجب ہی یا اونکی قواعد سے  
یہ لازم آتا ہے کہ خدا فاعل موجب ہی اسی لیے خود محقق طوسی نے حکماء کو لازم  
دیا ہے اور قدرت و اختیار خدا پر استدلال کیا ہے محقق سیالہ تفصیل فی الہول  
میں بیان کرتے ہیں کہ فلاسفہ تو ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب لذات ہی اور ہر موجب لذات سے  
اوسکا اثر جدا نہیں ہو سکتا پس لازم آتا ہے کہ جسوقت کوئی شے عالم متعین و مہم ہو  
تو واجب تعالیٰ معدوم ہو کیونکہ عدم اس شے کا یا اسوجہ سے ہوگا کہ اوسکی  
ذات عدم کی مقتضی ہی یا اوسکی شرط معدوم ہی یا اوسکی علت معدوم ہے  
یا جزء علت معدوم ہے امر اول محال ہے کیونکہ ایسی شے ممکن الوجود ہی جسکی  
ذات عدم کی مقتضی ہو باقی امور سے بھی مطلوب حاصل ہو یا امر کہ بوجہ عدم  
اوس شے کا عدم ہو اسکا بطلان ظاہر ہی اسی طرح جزء علت اور عدم شرط کا  
حال ہے کیونکہ کلام اوں چیزوں کے عدم میں اسی طرح ہوگا جس طرح اوس  
شے میں کلام ہوگا یعنی ہم دریافت کریں گے کہ مثلاً شرط کا عدم اوسکے شرط کو  
انتفاء سے ہوایا اوسکی علت کے انتفاء سے ہوایا جزء و علت کے انتفاء سے  
ہوایا یونہی ہر چیز میں مسلسل کلام ہوتا چلا جائیگا یہاں تک کہ کلام واجب  
منتہی ہوگا کیونکہ تمام موجودات سلسلہ حاجت میں منجانبہ اللہ تعالیٰ شانہ تک

منتہی ہیں پس اس سلسلہ کی انتہا بھی واجب لذاتہ تک لازم ہوگی پس عدم واجب لازم آویگا کیونکہ معلول کے رفع سے علت کا رفع لازم آویگا اور وہ محال ہی۔ تحقیق طوسی بعد اس التزام کے کہتے ہیں کہ محمد اسد فلاسفہ کو اس التزام سے مفر نہیں ہے۔ بعض لوگوں کے مذاہب یہ ہیں کہ خدا بعض ملکات پر قادر نہیں ہے اور یہ مذاہب باطل ہیں۔ ان مذاہب میں سے ایک مذہب نظام ہے اور اس کا مذہب ہے کہ جناب باری قبیح پر قادر نہیں ہے۔ نظام نے اپنے مذہب کے ثبوت میں حجۃ پیش کی ہے کہ اگر خدا قبیح پر قادر ہو تو لازم آویگا کہ وہ جاہل ہو اور محتاج ہو اور لازم محال ہے پس ملزوم بھی محال ہے۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر اس کا قادر ہونا بہ نسبت قبیح کے صحیح ہو تو قبیح بہ نسبت جناب باری کے ممکن ہوگا اور ممکن کے فرض وقوع سے کوئی محال نہیں لازم آویگا پس ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ قبیح واقع ہو پس یا جناب باری کو اس کے قبیح کا علم ہے یا نہیں اگر اس کو علم اس کے قبیح کا نہیں ہے تو جناب باری کا جمل لازم آتا ہے اور اگر وہ اس کے قبیح کا عالم ہو تو اس کو احتیاج جانب قبیح ہوگی کیونکہ اگر وہ محتاج اس کا نہوتا تو وہ اس سے مدد کیونہ ہوتا اس لیے کہ وہ شخص جو کسی چیز سے غنی ہوتا ہے اور اس کے قبیح کا عالم ہوتا ہے اگر وہ حکیم بھی ہوگا تو اس فعل کو ہرگز نہ کرے گا اور جناب باری حکیم ہی پس جب حکیم سے قبیح واقع ہوگا تو بغیر اسکے کہ وہ



اوسکا محتاج ہو قبیح فعل نہ واقع ہوگا پس ملازمت واضح ہو گئی لیکن لازم کا محال ہونا پس وہ اس سبب سے ہی کہ جناب باری تعالیٰ جمیع معلومات کا عالم ہے اور اپنے ماسوا سے غنی ہے۔

جواب اسکا یہ دیا گیا ہے کہ کسی شے کے مقدور ہونے سے اوسکا واقع ہونا بھی لازم نہیں ہے کیونکہ جائز ہے کہ کوئی شے ممکن لذاتہ ہو اور واقع نہ ہو اور جبل اور احتیاج دونوں قبیح کے وقوع کے لیے لازم ہیں اوسکے مقدور ہونے کے لیے لازم نہیں ہیں تاکہ جمل و علم کے احتمال سے مقدوریت بھی محال ہو پس باری تعالیٰ شانہ قبیح پر قادر ہی مگر اوس سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ اوسکی طرف کوئی داعی نہیں بلکہ اوس سے قبیح کا واقع ہونا ممتنع ہے کیونکہ وہ مستلزم جبل و احتیاج ہے جو اوس کے حق میں مستحیل ہے اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اور اوسکا ایک جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب صدور قبیح جناب باری سے ممتنع ہوا جیسا کہ تحفہ ذکر کیا تو باری تعالیٰ قبیح پر قادر نہ ہوگا کیونکہ جو شے ممتنع ہوتی ہے وہ مقدور بھی نہیں ہوتی۔ جواب یہ ہے کہ قبیح کے دو اعتبار ہیں ایک تو بنظر ذات قبیح دوسرے بنظر حکمت پس اعتبار اول سے وہ ممکن ہے اور اسی اعتبار سے وہ مقدور بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ ممتنع ہے پس امتناع قبیح حکمت کی حیثیت سے ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہ ممتنع ہے۔ بخلاف ان مذاہب کے جو اس

بحث میں باطل کیے گئے ہیں ایک مذہب عبادین سلیمان جمیری ہی وہ یہ ہی کہ  
خدا اپنے معلوم کے خلاف پرتا در نہیں ہی۔ اور سکی حجت یہ ہی کہ خدا کو جسکے  
واقع ہونے کا علم ہوا ہے اوسکا واقع ہونا واجب ہی اور جس چیز کا نہ واقع  
ہونا اوسکو معلوم ہی وہ متمنع ہے کیونکہ اگر وہ چیز جسکے وقوع کا علم اوسکو ہوا  
وہ نہ واقع ہوا اور وہ شے جسکے عدم وقوع کا علم اوسے ہوا واقع ہو تو لازم  
آئیگا کہ اوسکا علم جہل سے منقلب ہو جائے اور جہل علم سے بدل جائے اور  
یہ محال ہے۔ پس وہ شے جس کا واقع ہونا معلوم ہی اوسکا ہونا متمنع ہی  
اور وہ شے جس کا عدم معلوم ہے اوسکا خلاف یعنی ہونا واجب ہے پس ایک  
قیاس اس طرح کا صادق آئیگا کہ خلاف معلوم یا واجب ہی یا متمنع ہی اور  
کوئی شے واجب متمنع سے مقدور نہیں نتیجہ یہ نکلتے گا کہ کوئی شے جو خلاف  
معلوم خدا ہے وہ مقدور خدا نہیں ہی۔ پہلا مقدمہ قیاس یعنی صغریٰ  
اسیے صادق ہی جو پہنے بیان کیا اور دوسرا مقدمہ قیاس یعنی کبریٰ کا صمد  
اسیے ہی کہ متعلق قدرت کا وجود صحیح ہی اور اوسکا معدوم ہونا بھی صحیح ہے  
اور واجب عدم صحیح نہیں ہی اور متمنع کا وجود صحیح نہیں ہی پس قدرت  
ان دونوں پر نہ ہوگی۔

جواب اس استدلال کا کئی طرح سے دیا گیا ہی یعنی الزامی اور حلی آزمای  
یہ ہی کہ اس دلیل سے لازم آتا ہی کہ خدا اور غیر خدا کے لیے کوئی مقدور ہی نہ ہو

کیونکہ شے کا یا وجود معلوم ہے یا عدم معلوم ہی معلوم الوجود کے نفیض یعنی عدم متمنع ہے پس جو واجب ہوگا اور معلوم العدم کے نفیض واجب ہوگی پس وہ متمنع ہوگا اور واجب و متمنع پر قدرت نہیں ہوتی پس کسی چیز پر کسی کو قدرت نہ ہوئی اور یہ بداہت کے خلاف ہے۔

دوسرا حلی جواب یہ ہے کہ قیاس میں جو حد اوسط ہے وہ دونوں مقدموں میں متحد نہیں ہے کیونکہ پہلے مقدمہ میں جو واجب متمنع مذکور ہیں وہ غیر کے جس سے واجب یا متمنع ہیں اور وہ غیر علم ہے کیونکہ علم ہی کے تعلق سے وہ واجب یا متمنع ہو گیا ہے اور کبریٰ میں متمنع و واجب ذاتی ہیں کیونکہ جو منافی قدرت ہے وہ وجوب ذاتی اور امتناع ذاتی ہے اور جبکہ حد اوسط قیاس میں متحد نہیں ہے تو نتیجہ صحیح نہیں نکل سکتا اور دوسرا جواب حلی یہ ہے کہ علم تابع معلوم ہے مثلاً آسمان جیسا واقع ہے ویسا ہی علم ہوگا اور جو چیز تابع ہوتی ہے وہ موثر نہیں ہوتی پس جب علم موثر نہ ہو تو شے اپنے حد امکان سے خارج ہو کر حد وجوب امتناع میں نہ داخل ہوگی پہلا مقدمہ یعنی علم کا تابع ہونا اس لیے ثابت ہے کہ علم مثال معلوم ہوتا ہو اور معلوم کی حکایت ہی اور مطابق معلوم ہے اور جو مطابقت میں اصل ہے وہ معلوم ہی ہے پس علم تابع وقوع معلوم ہوگا اور وقوع معلوم تابع اس بات کا ہے کہ اوپر قدرت ہو اور دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز تابع ہوتی ہے

وہ موثر نہیں ہوتی اس لیے ثابت ہو کہ تابع متاخر ہوتا ہی اور کوئی شے  
 موثر سے متاخر نہیں ہوتی پس اگر فرض کیا جائے کہ علم موثر ہے تو لازم آئے گا  
 کہ ساتھ ہی متاخر بھی ہو اور متقدم بھی ہو اور اجتماع تاخر و تقدم حالت  
 واحدة میں محال ہی اس جواب کی مقدمہ اول میں نظر کی گئی ہو کیونکہ یہ صحیح  
 تمام ہو گا جب علم انفعالی ہو کیونکہ علم انفعالی ہی تابع معلوم ہوتا ہے  
 اور علم خدا علم انفعالی نہیں ہو بلکہ علم فعلی ہے اور مذاہب باطلہ میں سے  
 مذہب کبھی ہو اور سکا مذہب یہ ہو کہ باری تعالیٰ اور انحال پر جو بندوں کو مقدور  
 کے مثل ہیں قادر نہیں ہو اور سننے اپنے مذہب مختار پر یہ استدلال کیا ہو  
 کہ بندے کا فعل یا تو طاعت ہو یا سفاهت ہو یا عبث ہو کیونکہ وہ فعل  
 یا کسی غرض سے واقع ہو گا یا کسی غرض سے نہ واقع ہو گا دوسرا عبث ہو  
 اور اول یا موافق احکام شرع واقع ہو گا یا موافق شرع نہ ہو گا اول  
 طاعت کے نام سے موسوم ہوتا ہو اور دوسرا سفاهت ہو پس بندہ کا فعل  
 ان تینوں قسموں سے خارج نہیں پس اگر خداوند عالم عبد کے مقدور کے مثل ہے  
 قادر ہو تو بندہ کے مانند خود بھی طاعت و سفاهت و عبث سے موصوف  
 ہو گا اور اول یعنی طاعت اس بات کی مستلزم ہو کہ باری تعالیٰ کے لیے  
 کوئی امر فی حاکم ہو اور یہ محال ہے اور عبث و سفاهت قبیح ہیں  
 اور قبیح جناب باری پر محال ہے پس خدا مثل مقدور عبد پر

قادر نہ ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ مثیلین جیسا کہ قبل میں بیان ہو چکا وہ دو امر ہیں جو حقیقت میں متحد ہوں مانند حرکت جبل اور حرکت دست کی کیونکہ حرکت اُن دونوں میں ایک ہی ہے اور دونوں حقیقت میں متوافق ہیں پس اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ دونوں عوارض میں بھی یکساں ہوں اور طاعت و سفاہت و عبث و صاف ہیں جو فعل کے لیے عارض ہوتے ہیں جو موجب مخالفت فعل نہیں ہوتے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ عوارض ملکہ فعل کو بھی مختلف کر دیں تحقیق طوسی نے کہا ہے کہ اگر مراد مستدل یہ ہے کہ خدا اُس مثل فعلِ عبد پر قادر نہیں جو اُن صفات کے ساتھ ہو جسکے بغیر فعل کا صدور ممکن نہیں تو جواب نہ ہو گا بلکہ جواب یہ ہو گا کہ اگر اس نے عبث سے ارادہ اُس چیز کا کیا ہے جو عبث نہ ہو تو ہم اُسکے عدم جو از کو منع کرنے کیلئے کیونکہ جتنے افعال الہی ہیں وہ سب اسی طرح ہیں اور اگر ارادہ کیا ہے اُس فعل کا جسکے لیے کوئی غایت صحیح عقلاً اور شرعاً نہ ہو تو حصر ممنوع ہے کیونکہ جتنے مباحات ہیں وہ سب نہ طاعت ہیں نہ عبث ہیں نہ سفاہت ہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم اس امر کو نہیں تسلیم کرتے کہ خدا طاعت و سفاہت و عبث پر قادر نہیں ہے کیونکہ وہ ممکن ہیں اور جو ممکن ہے وہ خدا کا مفقود رہی ہاں

صارف خدا کو اوس فعل سے باز رکھتا ہے مگر اوس سے عدم قدرت نہیں لازم آتا۔  
منجملہ مذاہب باطلہ جاییون کا یہی مذہب ہے وہ مذہب یہ ہے کہ خدا بندہ  
کے عین مقدور پر قادر نہیں ہے۔ اس مذہب پر اوھنوخ نے یہ استدلال قائم  
کیا ہے کہ اگر خداے تعالیٰ عین مقدور و عبد پر قادر ہو تو وہ قادر ایک  
مقدور پر مجتمع ہو گئی اور وہ باطل ہے کیونکہ اگر ایک مقدور پر دو قادر جمع  
ہوں تو اجتماع نقیضین لازم آوے گا اور وہ محال ہے۔

بیان ملازمۃ یہ ہے کہ مقدور کی شان سے واقع ہونا اوس وقت ہی  
جب داعی قادر کے لئے موجود ہو اور جبوقت اوس مقدور کا کوئی صارف  
ہو تو اوسکو عدم ہی پر باقی رہنا چاہیے۔ پس اگر مقدور واحد و  
قادر و ن سے واقع ہو اور فرض کریں کہ ایک کے پاس فعل کا داعی  
موجود ہے اور دوسرے کے پاس فعل کا صارف ایک ہی وقت میں موجود ہے  
تو لازم آئے گا کہ داعی کے اعتبار سے موجود ہو اور صارف کے اعتبار  
سے مفقود ہو پس موجود بھی ہوگا اور معدوم بھی ہوگا اور یہ دونوں  
متناقض ہیں پس خلف لازم آئے گا۔

جواب اس استدلال کا یہ دیا گیا ہے کہ مقدور کا مشترک ہونا اوس وقت  
مکن ہے جب ایک کی طرف وہ منسوب نہ ہو لیکن جب وہ ایک کی طرف  
منسوب ہو تو اوس میں اشتراک اس صفت کے اعتبار سے ممتنع ہوگا

پس وہ مقدور جسکی نسبت کسی ایک کی جانب نہیں دیکھی اوسکی نسبت اون دونوں میں سے ہر ایک کی طرف ممکن ہو مگر ایک ہی مرتبہ میں نہیں بلکہ علی سلسل البتہ اور یہی اس بات سے مراد ہے کہ جو ایک کا مقدور ہے وہی دوسرے کا بھی مقدور ہے۔ اور اجتماع نقیضین نہ لازم آئیگا کیونکہ مقدور کا حالت عدم پر باقی رہنا اسوقت جب صارف قادر معین کے پاس موجود ہو ممنوع ہی بلکہ اسوقت اوسکا عدم ہو گا جب دواعی بالکل نہ پائے جاتے ہوں اور صارف ہر طرح سے پائے جاتے ہوں اور جس امر میں ہم بحث کر رہے ہیں وہاں ایسا نہیں ہو۔ اس میں ایک نظر کی گئی ہے اوائل سوجہ سے کہ اس طرح کا فعل قبل اسکے کہ کسی ایک کی طرف اوسکی نسبت دیجائے عین مقدور کسی کا نہیں ہو سکتا اور اسوقت میں قدرت ہر ایک کی دوسرے مقدور کے مثل سے متعلق ہوگی نہ دوسرے مقدور کے عین سے اور یہ مسئلہ محل نزاع نہیں ہے۔

دوسرے اس جہت سے کہ صارف عدم داعی کا نام نہیں ہی بلکہ جس طرح داعی ایک ایسا معنی ہی ہو قادر میں موجود ہے کہ جب وہ معنی قادر میں پائی جاتے ہیں تو قادر وجود مراد کے لیے سبب تام ہو جاتا ہی اویسی طرح صارف بھی ایک ایسا معنی ہی کہ جسوقت قادر میں وہ معنی پائے جاتے ہیں تو قادر اس بات کا سبب تام ہو جاتا ہی کہ جس فعل سے یہ صارف ہے وہ معدوم ہو اور انتفاء داعی وجود صارف کو لازم ہے اور جبکہ یہی حال ہی تو ایک کا

ادن دونون میں سے اوس چیز کا واجب کرنیوالا قرار دینا جس سے وہ متعلق ہو  
 تحكم اور زبردستی ہے بلکہ جواب یہ ہے کہ دو قادرون میں سے جو  
 قوی تر ہو اوس کا فعل واقع ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ نے کسی فعل کا ارادہ کیا  
 اور بندہ نے اوس سے کراہت کی اور وہ فعل دونوں کا مقدور قبل اعتبار  
 وقوع ہی تو قوتِ قادرِ قوی نے دوسرے قادر کی قوت کو منع کر دیا اور روک دیا  
 ایسی حالت میں جب قوی قادر نے کسی قادر کو فعل سے روک دیا ہو تو مقتدریت  
 قادر ضعیف سے وہ فعل خارج نہیں ہوا ہو کیونکہ فعل قادر عدم مانع سے مشروط  
 ہوتا ہی پس مانع ہونا کسی شے کا قادر کو تادیریت سے نہیں نکالتا ہی اسی طرح  
 خدا کا بندہ کو کسی فعل پر اپنی قدرت کو عمل میں نہ لانے سے قادر کر دینا اس بات کو  
 لازم نہیں کرتا کہ فی نفسہ وہ فعل خدا کا مقدور نہیں ہو۔

### بحث اثبات علم خدا

بجز جماعتِ قلیل فلاسفہ کے سب عقلا کا اس امر میں اتفاق ہے کہ خدا عالم  
 جمیع اشیاء قبل استدلال ہے کا بیان سب کچھ خدا کو علم سے کیا مراد ہے جس ہم کہتے ہیں  
 کہ انسان کا علم اس طرح سے ہے کہ پہلے کوئی امر معلوم نہ ہو پھر اوس پر وہ منکشف  
 و ظاہر ہو پس مطلق علم سے مراد یہ ہے کہ نفس کوئی شے ظاہر و منکشف ہو  
 پس خدا کا علم اشیاء اور ان کا ظہور و انکشاف ہی نہ اس طرح کہ پہلے کوئی شے  
 ظاہر نہ تھی پھر ظاہر ہوئی بلکہ اس معنی سے خدا پر اشیاء ظاہر ہیں کہ اوس سے



کبھی نہ غائب تھیں اور نہ غائب ہو سکی جس سے اوسمین کوئی تغیر نہیں ہوتا اور نہ کسی صورت کا خدا میں حلول ہوتا ہے نہ کوئی صفت اوسمین حاصل ہوتی ہے نہ کسی قسم کی کثرت خدا میں لازم آتی ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہی کہ خدا کے علم کے ثبوت میں متکلمین کی دو دلیلین ہیں۔

اول دلیل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہوا کہ خدا قادر مختار ہے تو یہ ثابت ہے کہ خدا عالم ہے کیونکہ قادر مختار کے لیے داعی و جب ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور داعی کا وجود بدون اس بات کے ممکن نہیں ہے کہ فاعل کو صلیحت اور مفسدہ فعل کا شعور ہو اور یہی علم ہے۔

دوسری دلیل انکی یہ ہے کہ عالم میں بیشمار مصالح و فوائد عاقلانہ بتریب حکیمانہ انتظام کے ساتھ موجود ہیں اور جو شے ایسی ہو اس کے موجد و مدبر کی نسبت اس امر میں شک نہیں ہو سکتا کہ وہ اس شے کے مفسد و مصالح کا عالم ہے اور یہی مطلوب ہے اس دلیل کا ثبوت دو مقدمات کے ثبوت پر موقوف ہے اول عالم میں عاقلانہ انتظام کا وجود دوسرے یہ بات کہ جس شخص سے عاقلانہ انتظام ہوا اس کا عالم ہونا ضرور ہے۔

اول مقدمہ کا ثبوت عالم کی وہ عجیب و غریب ترتیب و دراون بیشمار مصالح و منافع سے اس کی ترکیب جو شخص کے مشاہدہ میں ہیں جن میں سے بعض اس کتاب میں بیان ہوئے ہیں اور جن میں سے بعض علوم طبقات الارض

اور طبیعیات اور تشریح و منافع اعضا بلکہ اکثر علوم سے جو تحقیقات ظاہر ہوئیں  
دوسرے مقدمہ کا ثبوت بدیہی ہی مثلاً جو شخص فصیح و بلیغ عبارتوں کو  
باقاعدہ کتابوں کو اسی طرح اور علامتوں کو ذہنیہ کا جس میں غرض صحیح  
کے مطابق کثرت کے ساتھ یہ انتظام پایا جاتا ہو اور اتفاقات و شاذ و نادر کا  
احتمال و اسل نظام میں نہ ہو تو اس میں مرہن او سکوشک رہیگا کہ اس  
شے کا موجود و مدبر اس کے مفاسد و مصالح کا عالم ہے اور جبلت و نزول  
مقدموں کا ثبوت بدیہی ہی تو اس امر کے ثبوت میں شک نہیں ہو سکتا کہ موجود  
و مدبر عالم مفاسد و مصالح کا عالم ہے یہ دلیل موجود سے عمدہ ہے کہ  
خدا کی قدرت و اختیار کے ثبوت پر خدا کے علم کا ثبوت موقوف نہیں رہتا  
بلکہ اس وجہ سے بھی عمدہ ہی کہ ایسے مقدموں سے یہ نتیجہ نکلتا ہی جنکا ثبوت  
بدیہی ہی اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر مراد یہ ہو کہ جمیع وجوہ سے  
عالم موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ مسلم نہیں ہے اور اگر مراد یہ ہو کہ بعض  
وجوہ سے موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ امر خدا کے علم پر دلالت نہیں  
کرتا اکثر چیزیں مثل آگ اور پانی کے ایسی ہیں جو عالم نہیں ہیں مگر ان سے  
نفع ہوتا ہے جو اب اسکا یہ ہو کہ ہر نفس فطرت کے اس مرکز جانتا ہی کہ جو شے  
ایسی ہو جس میں اس کثرت سے مصالح و منافع موجود ہوں جس کثرت سے  
عالم میں منافع و مصالح ہیں اسکا بانی و مدبر ضرور اس کے مفاسد و مصالح کا

عالم ہو اور اسی قدر خدا کے علم کے ثبوت میں کافی ہو یہ امر ضرور نہیں کہ وہ شے جمیع وجوہ سے قرین مصالح و منافع اس حیثیت سے ہو کہ اوس میں کوئی مفسدہ اور عورت نہ ہو جیسا کہ اون مثالوں سے ظاہر ہے جنکو ہم نے بیان کیا ہے کیونکہ اگر کسی فصیح عبارت یا باقاعدہ کتابت میں بعض بعض نقص ہوں تو بھی اس میں شک کسی کو نہیں ہو سکتا کہ فصیح عبارت یا باقاعدہ کتابت کا موجد اور عبارت و کتابت کے مفاسد و مصالح کا عالم ہو۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ دلیل علم موجد پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ مگس غسل کیا عجیب و غریب پنا گھر بناتی ہے حالانکہ وہ عالم نہیں ہے۔ جو ایسے مکان دیا گیا ہے کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ مگس غسل اپنے گھر کے متعلق مفاسد و مصالح کی عالم نہیں ہے اور حکماء کی بھی دو دلیلین ہیں ایک یہ کہ خدا مجرد ہے کیونکہ وہ جسم و جسمانی نہیں جیسا کہ ثابت ہو گا اور ہر مجرد عاقل کلیات ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس یہ ثابت ہو کہ خدا عالم ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ اپنی ذات کو جانتا ہے کیونکہ تعقل یہ ہے کہ وہ ماہیت جو علالت مادی سے مجرد ہو وہ مجرد قائم بالذات کے لیے حاضر ہو اور وہ خدا کی شان میں حاصل ہے کیونکہ اوسکی ذات مجرد اوسکی ذات ہی غائب نہیں ہے پس ثابت ہو کہ خدا عالم اپنی ذات کا ہے اور جبکہ عالم اپنی ذات کا ہے تو اوسکی ذات کو علاوہ جو اشیاء ہیں ان کا بھی وہ عالم ہے کیونکہ اوسکی ذات

علاوہ جتنے موجودات ہیں دن سب کی علت اول راوند کا مبداء و بواسطہ یا  
 بلا واسطہ خدا ہی ہے اور جب خدا سب کی علت ہی اور علم علت سے معلول کا علم  
 واجب ہے تو ثابت ہوا کہ خدا جمیع موجودات کا عالم ہے یہ دونوں  
 دلیلیں مجروح و مقروح ہیں مگر بطور تائیدی دلیلوں کے اون سے  
 کام نکل سکتا ہے کہ نہ عقل اس امر کو قبول کرتی ہے کہ مجرد بوجہ نسبت  
 اور مجردات کا عالم ہوا اور جب یہ ثابت ہوا کہ خدا عالم ہی تو یہ بھی ثابت ہے  
 کہ خدا جمیع اشیاء کا عالم ہے کیونکہ نسبت ہر شے کی اللہ تعالیٰ کے علم سے  
 مساوی اور یکساں ہی پس اگر اللہ تعالیٰ کا علم بعض اشیاء سے متعلق ہو اور  
 بعض اشیاء سے متعلق نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح یعنی تخصیص بلا تفصیل لازم آوے گی  
 اور وہ محال ہی برخلاف انسان کے علم کے کہ اس کے علوم موقوف ایسے مکات  
 پر ہیں جو اس کی ذات پر زائد ہیں مثلاً قوت سماعت بصارت اور وہی  
 محض ہیں حکماء کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو علم اون جزئیات کا نہیں ہوتا ہی  
 جبکی شان سے تیسر و حدوث ہی مثلاً نزدیک مکان میں ہی پھر اوس مکان سے  
 دوسرے وقت میں جب دید خارج ہوگا تو یہ علم جزئیات زمانی سے ہے  
 اور اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات چل سے متصف نہ ہو سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا  
 علم جزئیات بطریق کلی اسی طرح سے جس طرح حساب ہے یہ معلوم ہو جاتا ہے  
 کہ چاند گن اس وقت ضرور ہوگا مثلاً جب چاند برج حمل کے اول برج میں ہوگا

تو کمین ہو گا مگر جب چاند کمین ہوتا ہو اس وقت اس کو اطلاع نہ ہو پس جس طرح سے انسان کا علم ہو اسی طرح اللہ تعالیٰ کو جزئیات زمانی کا علم ہے متکلمین اس تاویل غلیل سے اسوجہ سے راضی نہیں ہیں کہ حکماء کی دلیل اس باب میں نہایت ضعیف ہو اور قول حکماء کے بلبل ہو نیکی یہ دلیل ہو کہ یہ تو ایسا نقص ہی جس سے انسان کا اللہ تعالیٰ سے اکمل ہونا لازم آتا ہو کیونکہ انسان کو جزئیات کا علم ہو اور اللہ تعالیٰ کو علم نہ ہو یہ صریح نقص ہی۔

حکماء کی یہ دلیل ہو کہ علم اسی بات کا نام ہو کہ عالم کے نزدیک ایک ایسی صورت حاصل ہو جو معلوم کے مطابق ہو جب تعریف علم یہ ہوئی تو بار تعالیٰ جزئی کو اگر کو صبر جزئی جانے متناخذ اے زید کو جانا کہ اس وقت وہ گھر میں ہو پھر زید مکان سے باہر آیا تو اب ہم کہیں گے کہ آیا وہ علم اول باقی ہی یا بدل گیا اگر وہی پہلا علم باقی ہی تو یہ جمل ہو کیونکہ زید اب مکان سے خارج ہوا اور اگر علم اول مطابق واقع اس طور سے بدل گیا کہ پہلے زید کی وجود کا علم مکان سابق میں تھا اب زید کے خروج کا علم ہو گیا تو علم باری میں تغیر ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں تغیر اور اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آیا اور جب اللہ تعالیٰ کے لیے جمل اور محل حوادث ہونا محال ہے تو بخیر اوس صورت کے جو پہنے مثال میں بیان کی ہو کسی طرح اللہ تعالیٰ کو علم جزئیات حاصل نہیں ہو سکتا۔

حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے حکما کی اس دلیل کو پہلے اونکے اصول مسلمہ سے توڑا ہی پھر اس شبہ کو دلیل سے حل کیا ہی۔ بیان نقض کا یہ ہی کہ اے حکاتم یہ کہتے ہو کہ علم علت مستلزم علم معلول ہی اور یہ بھی کہتے ہو کہ خداوند عالم جمیع ممکنات کی علت ہی اور یہ بھی کہتے ہو کہ خدا اپنی ذات کا عالم ہی چھپ کر کیونکر ہو سکتا ہی کہ علم علت ہو اور علم معلول نہ ہو اور جب یہ اصول حکما کے مسلمہ ہیں تو عجیبے کے باوجود دعویٰ ذکا و عنون سے اس تناقض سے کیونکر غفلت کی ہو پس وہ اس حالت میں پانچ امرون میں مبتلا ہو گئے ہیں یا اسکا اقرار کریں کہ ان جزئیات زمانی کی علتوں کا سلسلہ علت اول یعنی اللہ تعالیٰ پر منتہی نہیں ہوتا یا اسکا انکار کریں جو کہتے ہیں کہ علم علت مستلزم علم معلول ہی یا اس بات کا اعتراف کریں کہ ہم اس امر کے ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے یا اپنے اس قول سے انحراف کریں کہ علم صورت معلوم کا مساوی عالم میں ہوتا ہی یا اس بات کو جائز رکھیں کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہی اس نقض کے ذکر فرمانے کے بعد حکیم محقق نے اس شبہ کو یوں حل فرمایا ہی کہ کہ تھے جس اشکال کا ذکر کیا ہی وہ تو جب لازم آتا ہی کہ جب علم اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد ہو اور جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہی اور علم سے مراد معلوم کا عالم کے سامنے حاضر ہونا ہی پس تغیر معلوم سے تغیر اللہ تعالیٰ کا لازم نہیں آتا کیونکہ ازل سے جو کچھ ہوا ہی اور ابد تک جو کچھ ہو گا وہ سب اللہ تعالیٰ پر

ازل سے ابد تک ایک حالت سے ظاہر ہو یعنی زمانہ جو ظرف مہیوم معلومات کا ہے وہی تمام و کمال اللہ تعالیٰ کے سامنے موجود ہے پھر یہ بات بدیہی ہے کہ جس شخص کو متغیر کا علم ہوتا ہے تو اس سے اس شخص کی ذات میں تغیر لازم نہیں آتا اور متکلیفین نے اس شبہ کا یہ جواب دیا ہے کہ جس مشکل کا ذکر حکماء نے کیا ہے وہ صفات حقیقی میں ہے اور اضافی میں نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم کا تعلق معلوم سے اضافی ہے پس اضافات میں تغیر واقع ہوتا ہے ذات میں تغیر نہیں واقع ہوتا ہے مثلاً زید گھر میں تھا تو وہ اللہ تعالیٰ پر آشرف تھا اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو اس کا تعلق علم الہی سے ہو گیا پس علم اللہ تعالیٰ کا ازل سے ابد تک یکساں ہے اور معلومات سے اس کا تعلق ایک اعتباری و اضافی ہے اور تغیر اضافت سے تغیر مضاف الیہ میں نہیں لازم آتا حاصل جواب متکلیفین یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ ایک شے کی جانب بہت سی اضافتیں ہوں مثلاً ایک قدرت کی جانب بہت سے مقدور و نکی اضافت ہوتی ہے اور مقدور کے معدوم ہو جانے سے قدرت قادر میں تغیر نہیں ہوتا ہے بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ خدا کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے تو ان کی حجت یہ ہے کہ علم یا صورت معلوم کا عالم میں حصول ہے یا اضافت درمیان عالم و معلوم ہے اور یہ مستلزم کثرت ہے اور وہ خدا کے لیے محال ہے جو جواب اس کا یہ ہے کہ جب اپنی ذات کا علم ہے تو حصول صورت معلوم کی حاجت نہیں ہے اور در حالت اضافت اعتباری مغایرت کافی ہے۔

## بحث نفی احتیاج خدا

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہو کہ خدا غنی ہے اس لیے کہ غنی وہ ہے جو ذات میں اور صفات میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہو۔

دلیل اس امر کی کہ اللہ تعالیٰ ذات میں کسی کا محتاج نہیں ہو۔ یہ ہو کہ یہ ظاہر ہو کہ جو شے ذات میں اپنے غیر کی محتاج ہو وہ ممکن ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہو کیونکہ خدا واجب لوجود فرض ہوا ہو اور لازم آتا ہو کہ شے اپنے نقیض سے متصف ہو اور وہ بھی محال ہو اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ صفت میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہو یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی صفت میں غیر کا محتاج ہو گا تو منفعل و متاثر اور مکمل اپنے غیر سے ہو گا اور یہ محال ہو۔

## بحث اسکی کہ خدا محل حوادث نہیں ہو

محل حوادث ہونے سے مراد یہ ہو کہ ایک ایسی حالت جو پہلے تھی وہ حاصل ہو اور جب یہ معلوم ہو تو جاننا چاہیے کہ خدا اگر محل حوادث ہو تو خدا میں تغیر لازم آوے گا کیونکہ تغیر یہی ہو کہ جو حالت پہلے تھی وہ باقی نہ رہے اور دوسری حالت جو موجود نہ تھی وہ موجود ہو۔ اور تغیر واجب لوجود میں اس لیے محال ہو کہ تغیر کو انفعال و تاثر لازم ہو اور انفعال واجب لوجود کی لیے محال ہے کیونکہ جو شے منفعل ہوگی او میں اقتدا و اثر کے قبول کرنے کی ہوگی اور یہ صفت مادیات ہے اور واجب لوجود مادی نہیں ہو پس منفعل نہ ہو گا اور جب منفعل نہ ہو گا تو تغیر نہ ہو گا



اور جب متغیر نہ ہوگا تو محل حوادث نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کل حوادث کے لیے علت واجب ہو پس علت اس حادث کی جو واجب لوجود کی ذات سے قائم ہو یا واجب لوجود ہوگا یا غیر واجب لوجود ہوگا دو تقسیم محال ہیں۔ قسم اول ایسے محال ہے کہ تاثیر واجب لوجود کی حادث میں یا ایجاب سے ہوگی یا اختیار سے ہوگی۔ اگر ایجاب سے ہوگی تو وہ حادث قدیم ہوگا کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا لازم ہے پس جو شو حادث فرض ہوئی ہو وہ قدیم ہوگی۔ اور لازم آئے گا کہ کوئی شے قدیم بھی ہو اور حادث بھی ہو اور یہ ظاہر البطلان ہے اور اگر اوسمین تاثیر واجب لوجود کے اختیار سے ہوگی تو لازم آوے گا کہ حادث کا وجود اس کے وجود کے قبل ہو کیونکہ واجب سے کہ یہ حادث صفت کمال سے ہو سکتی کہ نقائص سے جناب کہی کا نقص جائز نہیں ہے اور جب یہ حادث صفات کمال سے ہوگا تو صفات کمال کا منشاء ذات واجب ہوگی اور جب صفات کمال کا منشاء ذات واجب ہوگی تو جتنی صفات کمال ہیں وہ سب اسکے ساتھ موجود ہوں گے اور ذات اللہ تعالیٰ کی ازلی ہو پس لازم آتا ہے کہ ذات کی طرح یہ حادث بھی ازلی ہو مگر فرض یہ ہے کہ وہ حادث ہو پس خلاف مفروض محال لازم آئے گا اور اگر واجب لوجود کا غیر حوادث کی علت ہوگا تو واجب لوجود غیر کا محتاج ہوگا اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہوا۔

## بحث اسکی کہ خدا کا حیات ہے تصاف صحیح ہے

قرآن مجید سے اللہ تعالیٰ کا صفت حیات ہے متصف ہونا ثابت ہے اور عقلا نے اس میں اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقی ہے اور جبکہ وہی کی حیات ایک عرض ہے جس کا سبب عدل مزاج ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مزاج نہیں ہے کیونکہ مزاج کا وجود جسم پر موقوف ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے جسم نہیں ہے اس لیے عقلا نے خدا کی صفت حیات میں دو وجہوں سے نظر کی ہے اور ان میں اختلاف ہوا ایک یہ کہ حیات صفت ثبوتی ہے یا امر سلبی ہے دوسرے یہ کہ معنی حیات کو ایسی حالت میں کیا ہیں جب اللہ تعالیٰ اس صفت سے متصف ہو وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسکی صفات اسکی ذات پر زائد ہیں وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کے لیے ایک صفت ثبوتی ہے جو اسکی ذات پر زائد ہے اور وہ حیات ہے اسی کے سبب صحیح ہے کہ وہ قادر ہوا اور عالم ہو اور وہ لوگ جو صفات کی نفی کرتے ہیں وہ اسکے قائل ہیں کہ حیات امر سلبی ہے اور معنی اس کے یہ کہتے ہیں کہ حقیقی وہ ہے جس کا قادر ہونا اور عالم ہونا محال نہ ہو اور جب یہ یقین بن جائے کہ حیات کے لیے ثابت ہیں جیسا کہ بیان ہوا تو اللہ تعالیٰ کا اس معنی سے صفت حیات ہے متصف ہونا ثابت ہے۔

اور حکما نے حقیقی کے معنی کی تفسیر دراک فقال سے کی ہے تیسری راے میں دراک سے مراد بوجہ اتم و اکمل مددک کا صفت دراک سے متصف ہونا ہے۔

اور فعال کے معنی بوجہ اتم و اکمل صفت فاعلیت سے متصف ہونا ہی پہلے گزرنے والے اپنے مذہب کے ثبوت میں یہ حجت پیش ہی کہ اگر اوسکی ذات اوس چیز سے مختص ہو جسکے سبب سے قادر ہونا اور عالم ہونا اوسکا صحیح ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہو اور وہ باطل ہو اور جب لازم باطل ہو تو لزوم بھی باطل ہو بیان ملازمت یہی کہ جبئی ذاتیں ہیں سب ذاتیت میں مساوی ہیں پس بعض ذاتوں کی علم و قدرت کے ساتھ خصوصیت اور بعض کی عدم خصوصیت تخصیص بلا مخصص ہے اس حجت کا جواب چند وجوہ سے دیا گیا ہے اول یہ کہ معنی تسلیم کیا کہ مخصص کی ضرورت مگر اس مخصص کو ذات پر زائد کیوں کہتے ہو کیوں یہ جائز نہیں کہ یہ اختصاص اوسکے خصوصیت ذات کی جہت سے ہو اور ہم اس امر کو نہیں تسلیم کرتے کہ تمام ذاتوں میں مساوات ہی بلکہ جناب باری کی ذات تمام ذاتوں کی مخالف ہے جیسا کہ بیان ہوگا اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ سب ذاتیں ذاتیت میں مساوی ہیں اور کسی صفت انصاف کے لئے مخصص کی حاجت ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ مخصص ایک خاص ذات کے لیے کیوں ہو اور دوسرے کے لیے کیوں نہیں ہو اس تخصیص بلا مخصص لازم آئیگی اور اگر یہ انصاف کسی مخصص کی جہت سے ہوگا تو یہی کلام ہم اوس مخصص میں کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آئیگا اور وہ محال ہو۔

### بحث ادراک خدا

اہل اسلام نے اس مرہ میں اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفت ادراک سے

متصف ہی کیونکہ قرآن مجید میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے مگر اللہ تعالیٰ کے ادراک کے معنی میں اختلاف ہی معتزلہ میں سے ابو الحسن بصری اور کبھی اور اکثر محققین کے نزدیک خدا اس معنی سے مدرک ہے کہ وہ مدرکات کا علم رکھتا ہے اور اشاعرہ اور اکثر معتزلہ نے یہ کہا ہے کہ علم و ادراک میں مغایرت ہی ابو الحسن نے اپنے مذہب پر یہ حجت قائم کی ہے کہ ادراک حق جناب باری میں یا تو علم و احساس ہو گا یا اون دونوں کے غیر کوئی چیز ہوگی اور علم کے غیر کوئی چیز نہیں ہے پس علم ہی متعین ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ احساس کل بطلان تو ظاہر ہے کہ حواس کا وجود باری تعالیٰ کے لیے محال ہے کیونکہ اوس سے احتیاج واجب کی اپنے غیر کے جانب لازم آتی ہے اور خلاف مفروض محال و نقص ہو اور نقص بھی اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے اور یہ امر کہ ادراک غیر علم و احساس ہے غیر معقول ہے۔ کیونکہ غیر علم و احساس کسی اور شے کا تصور نہیں ہو سکتا اور جب اس کے غیر کا تصور ہی نہیں ہو سکتا تو اس کے ساتھ حکم کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جب کسی شے کا کسی شے پر حکم کیا جاتا ہے یا کسی چیز کے ساتھ حکم کیا جاتا ہے تو پہلے اس کا تصور ایک ضروری امر ہے اور جب غیر علم و ادراک کسی اور شے کا تصور نہیں ہو سکتا تو اس کا اثبات جہالت ہے۔ اس حجت میں ایک نظر کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ غیر معقول ہونے سے کیا مراد ہے اگر غیر معقول ہونے سے یہ مراد ہے کہ

لے اور عقل ہی جس فیہا کا ادراک ثابت ہے کیونکہ علم کو ادراک لازم ہے اور خدا کا منہ علم سے اقصا ثابت ہو چکا ہے اور نہ

اوس سے متصف ہونا کسی چیز کا محال ہے جیسا یہ قول ہے کہ جسم مجرد ہے اور یہ غیر معقول ہے تو اسی میں تو نزاع ہی پس مصادرة علی المطلوب لازم آدیکا۔  
 یا یہ مراد ہے کہ اوس کا نقل نہیں ہوتا تو اوس وقت میں کہا جائیگا کہ کسی شے کی عدم نقل سے یہ نہیں لازم آتا کہ اوس شے کی نفی بھی کر دی جائے کیونکہ اگر کوئی چیز نامعلوم ہو تو اوس سے یہ نہیں لازم آتا کہ اوس کے عدم کا علم ہو جاوے۔  
 اشاعرہ نے اور اون لوگوں نے جنھوں نے ادراک کو علم پر اندھ بھاہی انکی یہ حجت ہے کہ ادراک علم پر ہم بند وں میں زائد ہے جو شاہد و حاضر ہیں تو غائب (یعنی خدا) میں بھی ایسا ہی ہوگا اور دوسری حجت یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ شانہ ادراک سے موصوف نہ ہو تو ضرور ہے کہ خدا خدا ادراک سے متصف ہو اور یہ اقصا باطل ہے کیونکہ خدا ادراک نقص ہی اور نقص جناب باری تعالیٰ پر محال ہے۔  
 بیان اسکا یہ ہے کہ خداوند عالم حسی ہے اور جو حسی ہے اوس کے لیے صحیح ہے کہ وہ مدرک ہو پس اگر باری تعالیٰ مدرک نہ ہو تو لازم آئے کہ عدم ادراک سے متصف ہو جو ابل و نکی حجت اول کا یہ ہے کہ زیادتی ادراک شاہدین مسلم ہے مگر یہ زیادتی شاہدین حاشہ کے متاثر ہونے کی طرف راجع ہے اور حاشہ کا ہونا خفا چھری کے لیے محال ہے۔ اور جواب استدلال ثانی یہ ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر وہ ادراک سے موصوف نہ ہوگا تو اوسکی ضد سے موصوف ہوگا کیونکہ جائز ہے کہ محل ضدین سے خالی ہو جس طرح ہوا ہے چونکہ وہ جسم ہے اس لحاظ سے صحیح ہے۔

کہ وہ سواو سے متصف ہو یا بیاض سے متصف ہو مگر ایک سے متصف ہونے کی سبب یہ نہیں لازم آتا کہ دوسرے سے متصف ہو یا ان اوسکے متصف نہ ہونے کے سبب یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اوسکے عدم سے متصف ہو اور قیاس شاہد کا یعنی مخلوق کا غائب یعنی اللہ تعالیٰ پر کیونکر صحیح مان لیا جائے کیونکہ صورت کا حسن مخلوق میں صفات کمال سے ہو اور اللہ تعالیٰ میں یہ بات نہیں ہی پس اللہ تعالیٰ اگر وصف اور اک سے متصف نہ ہو تو یہ مسلم نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے نقص ہے۔ اسی طرح ہم اس امر کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جوحی ہو اوسکی لیے اور اک صحیح ہے کیونکہ اکثر اچھا ایسے ہیں جسے اور اک کی نفی کی گئی ہے جیسے پھلی اور بہت سے جانور ایسے ہیں جنکے لیے سماعت نہیں ہی تو یہیں کچھ ہے کہ اوسکے لیے بصر نہیں ہی اور اکثر کیرے ایسے ہیں جنکے لیے سماعت و بھارت دونوں نہیں ہیں پس ان مثالوں میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمھاری حجت صحیح نہیں ہی بعد اس بیان کے ہم کہتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہو کہ کہا جائے کہ جب دلیل نقلی سے یہ ثابت ہے کہ جناب باری تعالیٰ اور اک سے متصف ہی تو ہم کو دلیل سے یہ یقین حاصل ہوا کہ خدا اور اک سے متصف ہی تو موافق بقضائے دلیل ہکو یقین ہے کہ وہ مدرک ہی اور جب ہم نے اس بات کو دیکھا کہ اگر حقیقت لغوی سے اللہ تعالیٰ کا اور اک مانا جائے تو لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ آلات جسمانی کا محتاج ہو اور آلات جسمانی کا جناب باری تعالیٰ کے لیے ہونا

محال ہو تو ہم نے سمجھ لیا کہ مراد اوس ادراک سے جس سے جناب باری متصف ہی حقیقت لغوی نہیں ہے۔ اور جب حقیقت لغوی مراد نہ ہوئی تو مجاز پر اوسکا حل کرنا ضرور ہوا پس معلوم ہوا کہ مراد ادراک سے علم ہے کیونکہ سب مجازوں سے علم ہی ادراک کے معنی سے قریب ہی اسیلے ادراک کو اقرب مجازات پر حل کر کے علم مراد لے لیا کیونکہ علاقہ سبب و مسبب موجود ہی پس ادراک سے علم کا مراد لینا اس قبیل سے ہے کہ سبب سے مسبب مراد لے لیا جائے پس مراد درک ہونے سے یہ ہے کہ جناب باری تعالیٰ ملکات کا عالم ہے۔ وہ لوگ جو اس بات کو منع کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ادراک سے متصف ہوا انکی حجت یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ادراک سے متصف ہو تو لازم آویگا کہ وہ آلات جسمانی حسی سے متصف ہو اور جب لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔

بیان ملازمت یہ ہے کہ ادراک بصری یا شعاع کے خرمج سے ہوتا ہی یا صورت مری کے انطباع سے ہوتا ہی اور وہ دونوں آلہ جسمانی کے محتاج ہیں اور اسی طرح ادراک سمعی اس بات پر موقوف ہے کہ متوج ہو اصلاخ تک پہنچے اور اسی طرح جو باقی اور اکات ہیں وہ بھی محتاج آلات ہیں پس اگر جناب باری ادراک سے موصوف ہو تو لازم آئیگا کہ جناب باری کے لیے آلات جسمانی بھی ہوں اور یہ جناب باری کے لیے محال ہے۔

جواب اس حجت کا دو طریقوں سے دیا گیا ہے۔ اول یہ کہ ہم اس بات سے

مانع ہیں کہ اور اک بصیری شعلہ کو خارج ہونے پر یا انطباع پر موقوف ہو جیسا کہ یہاں ہو چکا ہے  
 دوسرے یہ کہ اگر ہم اور اک کا خواہش پر موقوف ہونا تسلیم بھی کر لیں تو وہ  
 شاہد ہیں ہی لیکن غائب میں مسلم نہیں ہو پس جائزہ ہی کہ غائب عیسیٰ  
 اللہ تعالیٰ کا اور اک موقوف خواہش پر نہ ہو اور جب یہ معلوم ہوا کہ محققین کا  
 مذہب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کا اور اک علم پر زائد نہیں ہی تو جاننا چاہی کہ اللہ تعالیٰ  
 اس معنی سے مدرک ہی کہ وہ مدرکات کا عالم ہی اور جبکہ دلائل سمعی سے یہ ثابت ہی  
 کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے ساعت و بصارت جسمانی  
 محال ہے اور اور اک اللہ تعالیٰ کے علم پر زائد نہیں ہی اور جب یہ ثابت  
 ہو چکا ہی کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی نسبت سب شیاؤں کے ساتھ مساوی ہے  
 اور اسکی ذات کی نسبت سب موجودات کی جانب یکساں ہی پس بات  
 ثابت و محقق ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر اس معنی سے ہی کہ وہ اون چیزوں کا  
 عالم ہی جو سننے کے لائق ہیں اور دیکھنے کے لائق ہیں کیونکہ مقننی ان دونوں  
 صفوں کی خدا کی ایک ذات ہی محال یہ ہی کہ اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ کا  
 علم سمعوں سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام سمیع ہے اور اس اعتبار  
 سے کہ اللہ تعالیٰ کا علم مبہرات سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام بصیر ہے  
 کیونکہ اللہ تعالیٰ سمیع معلومات کا عالم ہی جن میں سے وہ معلومات بھی ہیں  
 جو سننے اور دیکھنے کے لائق ہیں۔



## بحث کلام خدا

یہ بحث بھی ایک معرکہ الارباح شاعرہ اور معتزلہ میں ہی معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام وہ آوازیں اور حروف ہیں جو متکلم سے صادر ہوتی ہیں اور آوازیں اور حروف کا موجد و فاعل متکلم ہی دلیل اور کسی عرف و لغت سے یہ ہو کہ کہتے ہیں تکلم الجنتی علی لسان المصروع یعنی آسیت ہدیہ کی زبان سے کلام کیا پس اگر یہ صحیح نہ ہوتا کہ فاعل کلام متکلم ہی تو اس کلام کی اسناد جن کی طرف صحیح نہ ہوتی پس متکلم وہی ہی جو موجد کلام ہی اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ کلام وہ معانی ہیں جو متکلم کے دل میں ہوتے ہیں جو آوازیں اور حروف کے مدلول ہوتے ہیں جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے۔

ان الکلام لفی الفواد وانما جعل اللسان علی افواد دلایلا  
یعنی کلام دل میں ہوتا ہوا اسکے سوا اور امر نہیں ہے کہ زبان اس شے کی دلیل ہی جو شے دل میں ہوتی ہو اور وہ کلام نفسی ہے اور کلام نفسی ایک صفت ہی جو علم و ارادہ اور باقی صفات نفسانی کا غیر پس متکلم وہ ہے جس سے کلام قائم ہے اور باری تعالیٰ اس معنی ثانی سے متکلم ہی معتزلہ کی دلیل یہ ہو کہ جب متکلم خبر دیتا ہے تو تین امور ہوتے ہیں ایک عبارت جو متکلم سے صادر ہوتی ہے دوسرا امر وہ علم ہے جو متکلم کو اس شے کی نفی و اثبات کی نسبت ہوتا ہے جس سے وہ خبر دیتا ہے تیسرے اثبات یا نفی اس شے کی

جسکی خبر دیتا ہو جب دونوں اخیر چیزیں بالاتفاق کلام نہیں ہیں تو ثابت ہو کہ اول شے یعنی عبارت کلام ہے اور جب مراد یہی کا متکلم سے صدور ہوتا ہو تو دو چیزیں ہوتی ہیں ایک لفظ دوسرے وہ ارادہ یا کراہت جو متعلق اس شے سے ہے جسکا امر کیا گیا ہو یا جس سے مانعت کی گئی ہے پس جب کہ ارادہ و کراہت کلام نہیں ہی تو بجز لفظ کے اور کوئی شے کلام نہیں ہی اسی طرح تمام اقسام کلام میں قیاس کرنا چاہیے پس بات ثابت ہوئی کہ کلام نفسی جسکے اشاعرہ قائل ہیں وہ بجز علم کی خبر میں اور بجز ارادہ کے امر میں اور بجز کراہت کے نہی میں نہیں ہی اور شعر شاعر تمثیل شاعری ہو وہ مطالب علمیہ میں حجت نہیں ہی علاوہ اسکے ممکن ہی کہ یہ شاعر کلام نفسی کا تقلیداً قائل ہو اسی طرح اور بھی احتمال ہو سکتے ہیں جن کا ذکر طوالت سے خالی نہیں ہی اور اشاعرہ اس بیان سے کلام نفسی کو غیر علم و ارادہ کہتے ہیں کہ کلام علم تو اسلئے نہیں ہی کہ متکلم کبھی ایسے امر کی خبر دیتا ہے جسکا اوکو علم نہیں ہی یا اس میں اوکو شک ہی یا اسکے خلاف اوکو علم ہے اور ارادہ اسلئے نہیں ہی کہ کبھی استعنا حکم دیا جاتا ہو اور فعل کا ارادہ نہیں ہوتا مثلاً کوئی شخص اپنے غلام کو محض اسلئے حکم دے کہ غلام اطاعت کرتا ہی نہیں ایسی حالت میں فعل کے عمل میں آنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہو یہی حال نہی کا ہر مستعمل کہتے ہیں کہ یہ تو صورت صیغہ امر ہی فی الحقیقت امر نہیں ہی کیونکہ حکم میں

ارادہ شرط ہو یہی حال بنی کار ہی آرا اگر اس معنی سے متکلم ہونا صحیح ہو جو شاعر و عوی کرتے ہیں تو لازم آتا ہے کہ گونگا بھی متکلم ہو اور یہ مکابرہ محض ہی اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰهِ یعنی یہاں تک کہ کلام اللہ تعالیٰ کا سننے اس آیت سے ثابت ہے کہ کلام وہ ہی جو مسموع ہو یعنی سنا جاسکے معنی کلام نہیں ہیں ایسے کہ معنی مسموع نہیں ہوتے پس عکس قضیہ سے دلیل کی صورت یہ ہو گی کہ جو شے مسموع نہیں ہے وہ کلام نہیں ہے اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ اشتقاق لغت کے قاعدہ سے متکلم وہ ہی جس سے کلام قائم ہے ثبوت اور سکا یہ ہے کہ متحرک اور سکو کہتے ہیں جس سے حرکت قائم ہے۔

جواب دے سکا معجزہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہوا سے کلام قائم ہے مگر ہوا کو متکلم نہیں کہتے بلکہ فاعل کلام مثلاً انسان کو متکلم کہتے ہیں اور مجز علم کی خبر میں اور مجز زادہ کے امر میں اور مجز کلامیت کے نہی میں کوئی اور معنی نہیں ہیں کلام نفسی نیز محقول مر ہے اور جب غیر معقول وہ ہی جس کا تصور نہ ہوا اور جس کا تصور ہی نہ ہو سکے اور سکا اثبات جہالت ہی پس کلام نفسی باطل ہے۔

### بحث اولیٰ کہ خدا متکلم ہے

اہل اسلام کا اس مر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہو دلیل و سکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے کَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰی تِلْکَ مَا کُنِی اللّٰهُ تَعَالٰی موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور دلیل و سکی وہ خبر میں بھی ہیں جو انبیاء و

منقول ہیں اور درجہ تواتر تک پہنچ گئی ہیں اس مقام پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ تو دور ہی کیونکہ ثبوت اللہ تعالیٰ کے کلام کا اللہ تعالیٰ کے کلام پر موقوف ہوگا ایسے کہ انبیاء کا دعویٰ یہ ہی کہ کلام الہی سے بذریعہ جبریل یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ مستکلم ہے اور یہی دور ہے کیونکہ جواب اوسکا یہ ہو کہ رسول کا سچا ہونا معجزہ سے ثابت ہی ہیں خدا کے کلام کی ثبوت پر خدا کا مستکلم ہونا موقوف نہیں ہی بلکہ رسول کے کلام پر اللہ تعالیٰ کے حکم کا ثبوت موقوف ہی ہیں دور نہیں ہی اور دلیل عقلی سے کلام کا ثبوت یہ ہی کہ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہی اور کلام آوازوں اور حروف کا ایجاد ہی اور یہ ممکن امر ہی کہ اللہ تعالیٰ کسی جاسم میں کلام کو ایجاد کر دے پس اگر اللہ تعالیٰ اس طرح کے کلام کے ایجاد پر قادر نہ ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہو اور وہ محال ہو اور جب اللہ تعالیٰ کی قدرت ایسے کلام کے ایجاد کرنے میں ثابت ہی جو مرکب حروف اور آوازوں ہی ہو اور انبیاء علیہم السلام نے اس امر سے خبر دی ہی کہ اللہ تعالیٰ مستکلم ہے تو یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ اون معنوں سے مستکلم ہی کہ اوسنے آوازوں اور حروف کو جسم جامد اور اجسام مخصوص میں اپنے ارادہ کے موافق پیدا کر دیا ہی اور ایسا کلام بالضرورت حادث ہی پس اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہی یہ معنی اللہ تعالیٰ کے کلام کے عقل میں آتے ہیں اور یہی مذہب معتزلہ کا ہی۔

اور حنا بلکہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا کلام وہ آوازیں ہیں جو مستی جاتی ہیں  
 اور وہ حروف ہیں جو قرآن میں لکھے جاتے ہیں اور وہ قدیم ہیں حتیٰ کہ  
 ان میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ جلد و غلات تک قدیم ہوا و یہ مذہب  
 ظاہر سلطان ہے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ کلام کا وجود اس طرح ہوتا ہے کہ ایک  
 حرف کے بعد دوسرا حرف ہو اور ایک لفظ کے بعد دوسری لفظ ہو اور کسی شے کا  
 بعد عدم موجود ہونا یہی حدوث ہے۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام  
 نفسی ہے اور اللہ تعالیٰ متکلم اس معنی سے ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کلام قائم ہے اور  
 کلام اللہ تعالیٰ کی ایک صفت غیر علم و ارادہ و غیر باقی صفات ہے جیسا کہ بیان ہوا  
 اور جب کہ صفات اللہ تعالیٰ قدیم ہیں تو کلام اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور  
 اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے مستصفا ہونے پر دلیل لاتے ہیں کہ ہر شے کے لیے  
 کلام صحیح ہے پس اللہ تعالیٰ کے لیے کلام صحیح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ محی ہے  
 اور جب عدم تکلم بمقابلہ تکلم نقص ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے نقص محال ہے  
 پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ متکلم وہ ہے  
 جس سے کلام قائم ہے اور کلام مستی وہ کلام ہے جو حروف اور  
 آوازیں سے مرکب ہے اور وہ بلاشبہ حادث ہے اور حوادث کا قیام  
 اللہ تعالیٰ کی ذات سے محال ہے جیسا کہ بیان ہوا ہے پس یہ بات ثابت  
 ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کلام نفسی سے متکلم ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس

معنی سے قدیم ہی کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام الہی خبر اور استفہام اور امر و نہی وغیرہ پر مشتمل ہے  
پس اگر کلام خدا قدیم ہو تو بہت سی قباحتیں بلکہ محالات لازم آتے ہیں  
مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام کیا جس سے اللہ تعالیٰ کا کذب لازم  
آتا ہے اور کذب اللہ تعالیٰ کیلئے ممتنع ہے جیسا کہ بیان ہوگا اور بیان اس  
بات کا کہ اس صیغہ سے کذب لازم آتا ہے یہ ہے کہ وہ اس بات پر دلالت  
کرتا ہے کہ کلام کرنے سے پہلے کوئی زمانہ ہو پس لازم آتا ہے کہ ازل سے پہلے  
کوئی زمانہ ہو اور جب یہ محال ہے تو یہ کلام کذب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے  
کلام کیا یا اگر ازل سے امر و نہی موجود ہو تو خطاب معدوم ہے ہوگا اور وہ  
فعل عبث ہو اور فعل عبث قبیح ہے اور فعل قبیح اللہ تعالیٰ سے محال ہے جیسا کہ بیان  
ہوگا اشاعرہ کہتے ہیں کہ کلام الہی معنی واحد ہی ازل میں نہ وہ امر ہے نہ نہی  
نہی ہی نہ خبر ہے نہ استفہام ہے نہ اسکے علاوہ جو اقسام کلام ہیں ان میں سے  
کوئی قسم ہی نہ حرف ہی نہ آواز ہی جس پر عبارتیں دلائل تین کرتی ہیں اور یہ  
اقسام کلام جن کے معنی اس طرح سے مختلف ہیں حادث ہیں اور کلام نفسی  
قدیم ہی کیونکہ یہ اقسام معنی واحد سے بحسب اختلاف زمان و مکان متعلق  
ہو جاتے ہیں مثلاً ایک زمانہ میں جو حکم مناسب تھا اس سے کلام نفسی متعلق  
ہو گیا اور دوسرے زمانہ میں جب ضرورت جاتی رہی تو وہ حکم مرتفع ہو گیا

یعنی معنی امر کا تعلق قطع ہو گیا مثلاً زید جب بالغ ہوا تو نماز واجب ہو گئی جب مر گیا تو نماز کا حکم ساقط ہو گیا یا شرائع سابقہ میں جو احکام زمانہ سو مقید تھے جب زمانہ نہ رہا وہ احکام منسوخ ہو گئے اور جدید احکام سے کلام نفسی کو تعلق ہو گیا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے ثبوت میں جو دلیل اشاعرہ کی بیان ہوئی ہو معتزلہ او سپر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ ہر حرجی کو ایسے حکم صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ بدرون آلات کے زندہ شخص کے لئے حکم ممکن نہیں ہو پس محض حسی ہونا کافی نہیں ہو اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہو کہ عدم تکلم نقص ہو کیونکہ نقص تو اس کے لئے ہو جسکی شان سے تکلم ہوا اور کسی آفت سے وہ تکلم سے عاجز ہو جیسا کہ انسان کو نگاہ ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ جب بیانات سے برتر جسمانیات سے مجرد ہے تو اللہ تعالیٰ کی شان سے متکلم ہونا ثابت نہیں ہو اور جب یہ ثابت نہیں ہو کہ مجبر کی شان سے تکلم ہے تو یہ بھی ثابت نہیں ہو کہ عدم تکلم اللہ تعالیٰ کے لئے نقص ہو اور یہ جو تمنے کہا کہ کلام نفسی ازلی معنی واحد ہو بحسب زمان و محل او کو موضوعات سے تعلق ہو جاتا ہو جیسا کہ مثالوں میں تم بیان کرتے ہو۔ جواب او سکا یہ ہو کہ یہ ایک امر غیر معقول ہو کہ مدلول امر ایک وقت میں یا ایک شخص کے لیے امر کے معنی سو متعلق ہو اور دوسرے وقت یا دوسرے شخص کے ساتھ نہ ہو کہ متعلق ہو اور واضح ہو کہ علاوہ اسکے

اگر کلام نفسی اس جہت سے غیر معقول ہو کہ تصور اس کا نہیں ہو سکتا یہ امر لازم آتا ہے کہ یا قرآن مجید جو لکھا جاتا ہے وہ کلام نہیں ہے یا یہ لازم آتا ہے کہ کلام لفظی اللہ تعالیٰ کا یعنی قرآن مجید کے الفاظ قدیم ہیں اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے کیونکہ لکھوین ایک حرف موجود ہوتا ہے جو پہلے نہ تھا اور بعد اس کے دوسرا اور بعد اس کے تیسرا اسی طرح یکے بعد دیگر سے حروف موجود ہوتے ہیں اور یہی حال پڑھنے کا ہے اور یہ دلیل حدوث ہے اور جب کلام لفظی کلام جناب الہی ہو گا تو اس کا انکار کفر نہ ہو گا حالانکہ کلام لفظی کا انکار باجماع اہل اسلام کفر ہے۔ واضح ہو کہ محققین اشاعرہ نے اس امر کو تسلیم کر لیا ہے کہ حروف و اصوات کلام خدا ہیں جیسا کہ شارح موافقت سے صاحب موافقت کے ایک رسالہ سے نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ معنوی و بیرون کے لیے بولی جاتی ہے ایک جو چیز لفظ کی مدلول و ارتعاب ہوتی ہے یعنی لفظ اس پر دلالت کرتی ہو اس کو معنی کہتے ہیں اور دوسرا اطلاق معنی کا اس مراد ہوتا ہے جو غیر سے قائم ہو اور چونکہ شیخ اشعرمی نے کلام کو معنی نفسی سے تعبیر کیا ہے اس لیے اس کے تابون نے سمجھا کہ شیخ کی مراد معنی سے نفس مدلول لفظ ہی اور یہ مدلول لفظ شیخ کے نزدیک قدیم ہے لیکن عبارت کو جو کلام کہتے ہیں وہ صرف مجاز ہے کیونکہ عبارت میں اس چیز پر دلالت کرتی ہیں جو حقیقت کلام ہے پس جو



مدلول کا نام تھا وہی نام دلالت کرنے والے کا بھی رکھ دیا گیا یہاں تک کہ بعض اصحاب شیخ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ بنابر مذہب شیخ بھی ان الفاظ کا وفاق ہے لیکن وہ درحقیقت کلام جذباتی نہیں ہیں اور جو لوگ ایسا سمجھے اوس سمجھت سی خرابیان اور فساد لازم آتے ہیں منجملہ اوں مفاسد کے جو اس بناء فاسد پر لازم آتے ہیں ایک یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اوس چیز کا منکر ہو جو مصحف کے دونوں وقتوں کے درمیان میں ہو تو چاہیے کہ ایسا شخص کا فخر نہ ہو باوجود اسل مر کے کہ دین تیسرے صلی اللہ علیہ وآلہ سے یہ امر معلوم ہے کہ یہ خداوند عالم کا کلام حقیقی ہے جو مصحف کے دونوں وقتوں کے درمیان میں ہوا یہ بھی دین رسول سے معلوم ہے کہ جو شخص اس کا منکر ہو وہ کافر ہو جاوے گا اور یہ مفسدہ لازم آتا ہے کہ اس کلام کے ساتھ معارضہ صحیح نہ ہو حالانکہ اوسی کلام لفظی سے معارضہ ہوا تیسری خرابی یہ ہے کہ ہر کلام کے ساتھ تحسین بھی نہ ہو سیکلی کیس رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ کہ یہ امر ناجائز ہونا چاہیے کہ وہ اس بات کو فرماتے کہ تم اسکا مثل لاؤ۔ الا انکم تجدونی واقع ہوئی اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے اوسکے مثل کا مطالبہ فرمایا اور کفار اوسکا مثل نہ لاسکے۔ چوتھا مفسدہ یہ ہے کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ جو کچھ تلاوت کی جاتی ہے یا لوگ قرآن سے پڑھتے ہیں

۱۰ تحسین طلب مقابلہ اس

وہ کلام خدا نہ ہو حالانکہ بالاتفاق وہ کلام الہی ہے اور جب قول شیخ کو اس معنی پر حمل کرنے سے لائق فسادات لازم آتے ہیں تو واجب ہوا کہ کلام شیخ کو دوسرے معنی پر (یعنی اس چیز پر جو غیر سے قائم ہو) حمل کریں پس شیخ کے نزدیک کلام نفسی لفظ و معنی دونوں کو شامل ہے مگر وہ لفظ و معنی دونوں ایسے ہیں جو ذات الہی سے قائم ہیں پس اس صورت میں یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ کلام حروف و الفاظ سے مرکب ہو اور انہیں باہم ترتیب تعاقب ہو اور یہ ترتیب تعاقب حدوث کی دلیل ہو اور اس بنا پر جناب الہی محل حوادث قرار پاتا ہو۔

اور سید شریف نے بیان کیا ہے کہ کلام شیخ اشعری کے یہ معنی قرار دینا کہ وہ ایک لفظ ہے جو غیر سے قائم ہو یہ علامہ محمد شہرستانی کے کلام سے ماخوذ ہے جو اسٹون نے نہایت الاقدام میں بیان کیا ہے ان محققین اشاعرہ کے بیان سے جب معلوم ہوا کہ لفظ و حروف کلام خدا ہیں تو یہ ثابت ہو گیا کہ کلام خدا حادث ہے کیونکہ حروف و اصوات کا حدوث بالبداهت و اتفاق ثابت ہے۔

آپ رہا یہ امر کہ کلام خدا وہ معنی بھی ہیں جو مدلول لفظ میں وہ خدا کی ذات قدیم سے قائم ہیں اس لیے وہ قدیم ہیں اور نکاثوت اشاعرہ کی ذمہ ہو اور اسکو وہ کسی عمدہ دلیل سے نہیں ثابت کر سکے اس لیے کہ

جو دلیلیں انہوں نے ذکر کی ہیں وہ تکلفات سے ملو ہیں۔ پس ان کے مخالفین کا یہ دعویٰ ثابت ہو کہ کلام خدا حادث ہی اور حروف اصوات سے مرکب ہیں جنکو اللہ تعالیٰ نے جسم میں ایجاد کر دیا ہے۔

### بحث اثناع کذب خدا

صدق وہ چیز ہے جو مطابق واقع ہو اور کذب دسکا مخالف اقصیٰ ہے۔ جب یہ معلوم ہو تو جاننا چاہیے کہ کذب اللہ تعالیٰ سے باتفاق اہل اسلام امتنع ہے اللہ تعالیٰ سے اثناع کذب پر معتزلہ کی یہ دلیلیں ہیں۔

اول دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کذب جائز ہو تو اسن وامن وامن اول وعدہ وعید سے اوٹھ جائے جنکی خبر شرع سے دی گئی ہو اور یہ محال ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے فعل سے ہوگا اور بندوں کے لیے اصلح یعنی بہتر ہوگا کیونکہ تکلیف کا فائدہ نہ ہوگا اور جب تکلیف کا فائدہ نہ ہوگا تو بند و نکو ضرر ہو چیکا حالانکہ جو فعل بندوں کے لیے اصلح ہوگا وہ فعل اللہ تعالیٰ پر واجب ہوگا اور جبکہ ترک واجب قبیح فعل ہے اور قبیح فعل اللہ تعالیٰ سے محال ہے پس ترک واجب اللہ تعالیٰ سے محال ہے کیونکہ اصلح کے فعل کا ترک فاعل سے یا فاعل کے جہل سے یا اوکے بخل سے یا اوکے عجز سے ہوتا ہے اور ان سب صفات اللہ تعالیٰ کا وصف ہونا محال ہے کیونکہ یہ قبح صفات نقص ہیں اور نقائص سے اللہ تعالیٰ کا انصاف محال ہے جیسا کہ فعال کو کتب فی فیضان

دوسری دلیل و ثبوت یہ ہے کہ کذب قبیح ہے کیونکہ افعال کا نفس لامین حسن و قبح سے متصف ہونا عقل سے بجاہتہ معلوم ہے اور اللہ تعالیٰ سے فعل قبیح کا وقوع محال ہے جیسا کہ بحث حسن و قبح افعال میں بیان ہوگا۔

اور اشاعرہ کی یہ دلیلین ہیں کہ کذب نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ کے لیے باجماع امت محال ہے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اگر کسی وقت میں کذب صادر ہو تو جس وقت ہم بندہ سے صادق ہوں وہی وقت ہم اللہ تعالیٰ اکمل ہوں اور یہ بھی محال ہے۔

اشاعرہ کے ان دلیلوں پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اشاعرہ حسن و قبح عقلی کے قائل نہیں ہیں پس یہ نقص و کمال سے استدلال اور نکال کیونکر صحیح ہوگا۔

صاحب مواقف نے کیا خوب کہا ہے کہ لم یظہر لی فرق بین النقص فی الفعل والقبح العقلی یعنی نقص فعل کا اور قبح عقلی کا فرق مجھ پر ظاہر نہیں ہوا ہے اور مثلاً صہ بیان شراح تجرید علامہ قوشچی اس مقام پر یہ ہے کہ معتزلہ کے الزام سے محفوظ رہنے کے لیے قبح عقلی نقص فی الفعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مگر اثبات امتناع کذب خدا اس سے زیادہ ضروری اور اہم ہے۔ اور بعض علما نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ دلیل اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے صدق پر دلالت کرتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کلام لفظی کے صدق پر دلالت نہیں کرتی ہے حالانکہ کلام

لفظی میں امتناع کذب کا ثبوت ضروری کیونکہ کلام لفظی پر امور شرعی کا دار و مدار ہوا اسی سے متحدی ہوئی ہے اور اسکا منکر بالاتفاق کافر ہے۔  
 دوسری دلیل شاعرہ کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کذب سے متصف ہو تو لازم آتا ہے کہ صدق اللہ تعالیٰ سے متنع ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے صفات قدیم ہیں اور حوشہ قدیم ہی اسکا عدم و زوال متنع ہی اسلیئے کہ یہ ثابت ہو کہ جسکا قدیم ثابت ہو اسکا عدم متنع ہو اور صدق کا امتناع اللہ تعالیٰ سے بدایتہ محال ہے۔  
 یہ دلیل بھی لائق نظر ہے کیونکہ جب امتناع کذب نہ ثابت ہو تو صدق کا اگر امتناع ثابت ہو تو معترض پر کیا الامام عائد ہوتا ہے۔

ایک اور بھی دلیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اجماع علما اور اتفاق ہل اسلام سے اللہ تعالیٰ سے کذب کا امتناع ثابت ہے اور اس سے دور نہیں لازم آتا کیونکہ ثبوت خدا کے صدق کا کلام خدا پر موقوف نہیں ہے بلکہ بیان انبیاء پر موقوف ہے اور انبیاء کے صدق کا ثبوت معجزہ سے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ صدق کلام تو اس دلیل سے ثابت ہو گیا ہے مگر اسکے کل افعال کا ثبوت نہ ہو گا کیونکہ شاعرہ حسن و قبح عقلی کے قائل نہیں ہیں پس جائز ہو گا کہ خدا شخص کا ذب کے دعویٰ پیغمبری کے ثبوت کو ایسے معجزہ کو کاذب کے دعویٰ کے موافق خلق کر دے اور کذب پیغمبر کی زبان پر جاری کر دے۔  
 شرع کے سبب امور پیغمبر کے بیان پر موقوف ہیں پس میری رائے میں

بدون حسن و قبح افعال عقلی کے تسلیم کئے ہوئے امتناع کذب علی اللہ کے ثبوت سے اس قدر فائدہ نہیں ہے جو خدا کے تمام قباح سے پاک ہونے اور دروغگو پیغمبر کے مبعوث نہ کرنے میں ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دروازہ ثبوت نبوت کا بند ہو جاتا جیسا کہ بحث نبوت میں بیان ہوگا۔

### بحث ثبوت جو خدا

جو وہ ہے کہ بدون طلب عوض کے کسی شخص کو وہ فائدہ پہنچایا جائے جو اس کے لیے سزاوار و لائق ہے کیونکہ اگر عوض کا طالب ہوگا تو اپنی ذات میں ناقص ہوگا اور غیر سے کمال کا طالب ہوگا پس تحصیل کمال میں غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا جمیع وجہوں سے غنی ہے پس خدا کا وجوب جو د اس امر کی دلیل ہے کہ خدا جو اد ہے۔

### بحث اس امر کے ثبوت میں کہ خدا ملک ہے

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ ملک ہے اس لیے کہ ملک حقیقی وہ ہے جو سب چیزوں سے مستغنی ہو اور کوئی چیز اس سے مستغنی نہ ہو اور واجب الوجود ایسا ہی ہے جیسا کہ بیان ہوا۔

### بحث اسکی کہ اللہ تعالیٰ تمام ہے

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام ہے اس لیے کہ تمام وہی ہے جس کے لیے تمام وہ چیزیں حاصل ہوں جن کا حاصل ہونا

اوسکی شان سے ہو اور واجب الوجود وہ ہو کہ سبہ چیزیں جنکی شان سے واجب الوجود کے لیے حاصل ہوتا ہو وہ سب اوسکے لیے حاصل ہوں اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر تغیر و انفعال محال ہو۔

### بحث اسکی کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہو

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہو اسلئے کہ فوق التمام وہ ہو جس سے سبہ چیزیں جنکی شان سے حاصل ہوتا ہو اوسکے غیر کو اوس سے حاصل نہ ہوں اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہو اسلئے کہ کل عالم کے موجودات کا وجود اللہ تعالیٰ سے ہی پس ثابت ہوا کہ خدا فوق التمام ہو۔

### بحث اسکی کہ خدا حق ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ حق ہے اسلئے کہ حق وہ ہو کہ جو ہمیشہ اس حیثیت سے ثابت ہو کہ قابل عدم و فنا نہ ہو اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہو جیسا کہ بیان ہوا۔

### بحث اسکی کہ خدا خیر محض ہو

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ خیر محض ہو اسلئے کہ جو خیر محض ہے اور عدم شر محض ہے اور جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ذات واجب نفس وجود ہے تو ثابت ہوا کہ خدا کی ذات خیر محض ہے۔

## بحث اسکی کہ خدا جبار ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ جبار ہے  
اس لیے کہ جبار وہ ہے جو اشیاء کو اس طرح موجود کرنے پر مجبور کرے جس طرح  
اونکے موجود ہونے کا مقتضا ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا ہی  
اس لیے کہ بجز اللہ کے جو موجود ہے وہ ممکن ہی اور ممکن کے لیے نسبت عدم وجود  
مساوی ہی پس اس کا وجود اس کا مقتضائے ذات نہیں ہے بلکہ واجب الوجود  
اس کو موجود ہونے پر مجبور کرتا ہے۔

## بحث اسکی کہ خدا قہار ہے

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ قہار ہے کیونکہ  
سب ممکنات معدوم ہیں اللہ اذ نکو قہراً موجود ہونے کے لیے مجبور کرتا ہے۔

## بحث اسکی کہ خدا قیوم ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیوم ہے  
کیونکہ قیوم وہ ہے جو اپنی ذات سے قائم ہو اور جمیع ممکنات اس سے  
قائم ہوں اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے۔

## بحث اسکی کہ خدا مرید ہے

متکلمین اس امر میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ متصف ارادہ سے ہے کیونکہ  
قرآن مجید اور احادیث مقبول علماء اور اجماع سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ



مُربد ہی۔ فلما سفہ نے اس بناء سے اوس سے اختلاف کیا ہو کہ کسی شے کی ایجاد کا قصد اوس وقت ہوتا ہی جب اوس شے کا ایجاد کرنا فاعل کے لئے اوسے ہوتا ہی کیونکہ اگر اوس شے کا ایجاد کرنا اولیٰ نہ تو فاعل کا قصد فعل کی ایجاد کے جانب متوجہ نہ ہو پس اگر اللہ تعالیٰ کسی شے کے ایجاد کا قصد کرے تو اوس شے کی ایجاد سے لازم آتا ہی کہ اللہ تعالیٰ اپنے غیر مستعمل ہو۔ اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہو کہ جائز ہی کہ کوئی فعل فی نفسہ حسن ہو پس یہ اولویت اوس شے کے لیے ہی نہ فاعل کے لیے اور یہ بھی جواب دیا گیا ہو کہ جب نفع اوس میں اللہ تعالیٰ کے غیر کا ہوگا تو وہ اوس غیر کے لیے اولیٰ ہوگا نہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس جواب میں بھی کلام کیا گیا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اگر ارادہ فعل سے اشکال لازم ہو تو اسکی کوئی وجہ نہیں ہے کہ بلا قصد فعل کے واقع ہوئے میں اشکال نہ لازم ہو کیونکہ ایجاد فعل میں اولویت مطلقاً محال ہو پس لازم آتا ہی کہ تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ترک سے اولیٰ ہوں اور اللہ تعالیٰ مستعمل ہو مثلاً عدم سے موجود کرنا مثلاً اولیٰ ہی خواہ بلا قصد ہو یا بقصد ہو اسی طرح رزق نہ دینے سے رزق دینا مطلقاً اولیٰ ہی چاہے قصد و ارادہ رزق دینے کا ہو یا نہ ہو یہ سب ثابت ہوا کہ غیر کے نفع کی حالت میں اشکال لازم نہیں آتا تمسکین کی دلیل ثبوت ارادہ میں یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ نے ایک وقت خاص میں عالم کو

ایجاد کیا جسکے پہلے وقت میں عالم کو ایجاد نہیں کیا تھا حالانکہ ان دونوں وقتوں کی نسبت فاعل و قابل کی نسبت مساوی تھے اور اللہ تعالیٰ ایک شکل خاص پر عالم کو ایجاد کیا مثلاً عالم کو کروی شکل کا بنایا حالانکہ جتنے کہ اسکو ہر شکل مخصوص کے علاوہ اور شکل کا بنانا مثلاً اسکو مربع بنانا پس یہ تخصیص ایجاد ایک وقت خاص ہی نہ دوسرے وقت سے اور یہ تخصیص ایجاد ایک کے ساتھ جو دوسری شکل ہی نہیں بدون ارادہ کے نہیں ہو سکتی اور جب تخصیص بدون ایسی علت کے نہیں ہو سکتی جو مخصوص ہو پس مخصوص کا ہونا ثابت ہی اور یہ مخصوص بجز ارادہ کے اور کوئی شے نہیں ہی کیونکہ اوصاف مخصوص ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے مثلاً قدرت مخصوص نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ قدرت کی شان سے ایجاد کرنا ہی مگر تخصیص کرنا نہیں ہے اور نہ یہ مخصوص علم ہے کیونکہ علم اشیا تابع معلوم ہے جس طرح ایک پتھر پر کوئی شکل کندہ ہو اور اسکا علم انسان کو ہو بلکہ علم مثل ایک حکایت کے ہی کہ جیسا پتھر پر نقش بنا ویسا ہی علم ہوا اور جب علم تابع معلوم ہی اور متغیر نہیں تو وہ مخصوص نہیں ہو سکتا اسی طرح اور صفات مثل حیات وغیرہ بھی مخصوص نہیں ہو سکتے جیسا کہ ظاہر ہی پیش ثابت ہوا کہ مخصوص بجز ارادہ کو کوئی نہیں ہی۔ اس دلیل کے آخر حصہ متعلق علم پر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ یہ دلیل علم انفعالی کی نسبت تمام ہی کیونکہ علم کا تابع معلوم ہونا صرف

علم الفعالی میں مسلم ہو مگر علم فعلی کی نسبت یہ دلیل تمام نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم فعلی ہے اور وہ معلوم پر مقدم ہے پس جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم فعلی اس طریقہ سے کہ اس فعل میں مصلحت ہی مخصوص ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بمصلحت باعتبار ایجاد فعل علت تخصیص ہو اور وہ ارادہ سے موسوم ہو جیسا کہ بیان ہو گا نہ باعتبار مطلق علم جس میں بندوں کی فعال اختیاری کا علم بھی شامل ہو پس نزاع لفظ میں بجا فہے گی نہ معنی میں۔ ارادہ کے متعلق چند سائل ہیں جن کا بیان اس مقام کے مناسب ہے اول مسئلہ یہ ہے کہ بعض کے نزدیک تو ارادہ الہی وہی علم بمصلحت ہے کیونکہ ایک شے کی ایجاد میں مصلحت کا ہونا اور ترک ایجاد میں مفسدہ کا ہونا یہی مخصوص درمیز ہے۔ آپس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ کیوں نہیں جائز ہے کہ مخصوص وہ میلان ہو کہ جو اس علم بمصلحت کے سبب سے ہوا ہو۔

جواب دے گا یہ ہو سکتا ہے کہ قبل سے اللہ تعالیٰ کے صفات کی نسبت بیان ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی شے زائد نہیں ہے۔ جواب لے گا یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ میلان بھی صفت زائد نہ ہو بلکہ یہ مغایرت و زیادتی محض اعتباری ہو جیسا کہ قدرت و علم کے مغایرت محض اعتباری ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علم تابع ہے اور کو صلاحیت مخصوص ہو سکتی نہیں ہے۔ اسکا جواب درجواب بجواب اسکا پہلے بیان ہو چکا ہے اور بعض کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے افعال میں اسکا علم ہے اور اس کے غیر کے افعال میں اسکا حکم ہے۔ علم کے متعلق اس مذہب پر بھی یہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور جواب بھی اسکا وہ ہو سکتا ہے جو پہلے بیان کیا ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مرید ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مغلوب و مکرہ نہیں ہے اس معنی سے ارادہ ایک امر سلبی ہوتا ہے۔ اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ غیر مغلوب و مکرہ ہونا نفس ارادہ نہیں ہے بلکہ یہ لوازم اس کے ہیں۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ داعی کے علاوہ ایک صفت شریقی ہے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ داعی ایک شے ہے جسکی شان سے تخصیص ہے۔ اشاعرہ اور معتزلین امامیکہ مذہب یہ ہے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ الہی حادث ہے اور وہ باطل ہے کیونکہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو اور وہ باطل ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

خدا سی نفی معانی و احوال کی بحث

شیخ ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے معانی نہیں

جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں وہ معانی علم و قدرت و ارادہ و حیات اور کلام اور سمیع اور بصیرین یعنی اللہ تعالیٰ علم سے عالم اور قدرت سے قادر اور ارادہ سے مرید اور حیات سے حی اور کلام سے متکلم اور سمیع سمیع اور بصیر سے بصیر ہے اور ابو ہاشم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے احوال ہیں مثل عالمیت اور قدرت اور مریدیت اور حیثیت وغیرہ اور ایک گروہ معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعیان میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے زائد ہیں اور ان سب گون کے نزدیک یہ سب مور قدیم ہیں اور حکما اور بعض معتزلہ اور شیعی امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ معانی اور احوال باطل ہیں اور اللہ تعالیٰ کے صفات اوسلی ذات پر زائد نہیں ہیں بلکہ وہ عین ذات ہیں اور لفظی و لیلیٰ یہ ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے معانی اور احوال و صفات زائد ہوں تو یہ امور اگر واجب بالذات ہوں تو لازم آتا ہے کہ واجب لذاتہ متعذر ہوں اور یہ باطل ہے جیسا کہ دلائل توحید سے ثابت ہے اور اگر یہ امور ممکن بالذات ہوں پس موجب یعنی سبب وجود اوزکا اگر ذات واجب ہو تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے قابل بھی ہو اور فاعل بھی ہو اور وہ باطل ہے اور اگر موجب و سکا غیر واجب ہو تو لازم آتا ہے کہ واجبہ فی غیر کا محتاج ہے اور یہ بھی باطل ہے۔ اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات ثابت نہیں ہے کہ واحد کا قابل و فاعل ہونا ممنوع ہے۔ جو اب اسکا رد کیا گیا ہے

کہ یہ بات تو ثابت ہو کہ جو شے جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہوگی وہ ایک ہی جہت سے قابل و فاعل نہیں ہو سکتی اور یہاں یہی امر ہے۔  
 آور دلیل او کی نفی صفات زائدہ پر یہ ہو کہ یہ امر کہ صفات عین اثبات ہیں یا غیر ذات ہیں دو حال سے خالی نہیں ہے یا وہ صفات قدیم ہونگے یا حادث ہونگے اگر قدیم ہونگے تو کئی واجب لوجود موجود ہونگے اور یہ محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ اور اگر حادث ہونگے تو واجب لوجود و محل حوادث ہوگا اور وہ بھی محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

تیسری دلیل شیعہ امامیہ کی اللہ تعالیٰ سے صفات زائدہ کی نفی پر یہ ہے کہ اگر صفات واجب تعالیٰ مثل علم و قدرت غیرہ ذات واجب پر زائد ہوں تو لامحالہ واجب لوجود کے معلول ہونگے اور وجود ان صفات کا انہیں صفات کو پہلے سے ہوگا مثلاً قدرت سے قدرت کا وجود ہوگا پس تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا اور وہ محال ہے۔ یہ دلیل عمدہ ہے اور طریقہ حضرت امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ السلام سے یہ دلیل ہے کہ اگر واجب لوجود کی صفات اوسکی ذات پر زائد ہوں تو واجب لوجود کا مرکب ہونا اور ایک زائد ہونا لازم آویگا اور وہ جمل ہی مراد ہے کہ اوس سے توحید اللہ تعالیٰ کی باطل ہوتی ہے جو ثابت ہے اور ثابت کا باطل ہونا باطل ہی اور باطل کا اثبات جہالت و نادانی ہے جیسا کہ اس کلام امام علیہ السلام سے ثابت ہے۔

اول الدین معرفتہ و کمال معرفتہ التصدیق بہ و کمال التصدیق بہ  
توحیدہ و کمال توحیدہ لاخلاص لہ و کمال لاخلاص  
لہ نفی الصفات عنہ لشہادۃ کل صفۃ انما غیر الموصوف  
وشہادۃ کل موصوف انما غیر الصفۃ فمن وصف  
الله سبحانه فقد قرنہ ومن قرنہ فقد ثناءه ومن ثناءه  
فقد جزّاه ومن جزّاه فقد جهله یعنی اول اصول دین  
اللہ تعالیٰ کی معرفت ہو اور اللہ تعالیٰ کی معرفت کا کمال یہ ہو  
اکہ اوکی تصدیق کی جاوے اور کمال تصدیق یہ ہو کہ اوکی وحدانیت  
کا اعتقاد ہو اور کمال توحید یہ ہو کہ اوکے لیے اخلاص ہو اور کمال  
اخلاص یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ سے صفات کی نفی کی جاوے کیونکہ ہر صفت  
اس بات کی گواہ ہو کہ وہ غیر موصوف ہو اور ہر موصوف اس بات کا شاہد ہو کہ وہ غیر صفۃ ہے  
پس جسے صفات اللہ تعالیٰ کے اوکی ذات سے زائد قرار دیے اوسنے  
اون صفات کو اللہ تعالیٰ سے قرین کیا اور جسے اللہ تعالیٰ کی ذات سے  
اوکی صفات کو قرین کیا اوسنے وہ خدا قرار دیے اور جسے وہ خدا قرار  
دیے اوسنے خدا کے اجزا قرار دیے اور جسے خدا کے اجزا قرار دیے وہ جاہل ہو  
اور اوسنے خدا کو نہ پہچانا۔

منجملہ اہل استدلالوں کے جوشیعون نے بمقابلہ اشاعرہ کیے ہیں ایک یہ ہو

کہ امی اشاعرہ تمھارے مسلک پر لازم آتا ہے کہ عالمیت اور قادریت علم و قدرت کے معلول ہوں حالانکہ عالمیت واجب نہیں ہے کیونکہ واجب کیسکا معلول نہیں ہو سکتا اور یہ غریبی صفات کے زائد ماننے سے لازم آئی ہے پس نہ اند ہونا باطل اور عین ہونا ثابت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ عجیب مرہو کہ اشاعرہ نصاریٰ کے اس عقیدہ کی وجہ سے نہایت سختی سے مذمت کرتے ہیں کہ وہ خدا کے لیے تین صفتیں قدیم قرار دیتے ہیں یعنی نصاریٰ اسکے قائل ہیں کہ باپ بیٹا روح القدس یہ تین خدا کی صفتیں ہیں تین ذاتیں نہیں ہیں اس حالت میں اگر خدا کی نو صفتوں کو قدیم مانینگے تو کس وجہ سے نصاریٰ کو مستحق مذمت سمجھیں گے اور آپ اوسل لازم سے بری رہیں گے زیادتی صفات خدا کی نفی کرنے والوں کی دلیلوں کی قوت کے سبب سو بعض اہل سنت نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں اور یہ غیر معقول مرہے یعنی اوسکا تصور ہی نہیں ہو سکتا اور جس شے کا تصور نہیں ہو سکتا اوسپر عقل کا حکم بھی نہیں ہو سکتا۔

اشاعرہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شاہد یعنی انسان میں صفت علم شلاً زائد ہے تو یہی قیاس اللہ تعالیٰ کی نسبت بھی ہوگا۔



جواب اوسکا یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ واجب اور ممکن میں فرق ظاہر ہے جیسا کہ مختلف مقامات میں بیان ہوا ہے پس ممکن ہے کہ واجب کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ممکن کے لیے نہیں ہے۔

اور یہ بھی جواب ہے کہ جب دلیل سے زیادتی صفات خداحال ثابت ہوئی تو قیاس زیادتی صفات باطل ہوا۔

اور اشاعرہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات عینات ہوں گے تو امر باطل لازم آدیکھا۔ مثلاً مفہوم قدرت عین علم اور مفہوم حیات عین قدرت ہوگا اور یہ ضرورتی البطلان ہے جواب اسکا یہ دیا گیا ہے کہ یہ اعتراض مفہوم پر وارد ہوتا ہے حقیقت پر نہیں رہتا اور ہمارے حقیقت پر بیان اوسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات باعتبار اسکے کہ وہ اشیاء کے موجود کرنے کو کافی ہے قدرت سے موسوم ہے اور باعتبار اسکے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حقائق اشیاء کے دریافت کے لیے کافی ہے علم سے موسوم ہوتی ہے اور باعتبار اسکے کہ علم و قدرت کا اطلاق اوس پر صحیح ہے وہ ذات واحد صفت حیات موسوم ہوتی ہے پس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وجود خارجی میں عین ذات ہیں اور ذہن میں نہ اندھن لینے ذہن میں اون صفات کے اعتبار سے تعقل ہوتا ہے اور بعض مغزول چار

احوال کے قائل ہیں اور انکو قدیم کہتے ہیں ایک اہلیت دوسرا فادریت  
تیسرا عالمیت چوتھا حیثیت مگر شیعہ اور محققین علما و ادون کے بھی نفی کرتے ہیں  
اور جن دلیلوں سے معانی اور صفات زائد باطل کرتے ہیں انھیں دلیلوں  
سے احوال بھی باطل ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ لوگ معانی اور احوال کے ثبوت کے لیے باوجود ہر قدر  
مخالف دلیلوں کے کیوں اصرار کرتے ہیں کوئی نص صریح شرع میں اس کے  
مخالف موجود نہیں بلکہ قول جناب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ اور ائمہ ہدیٰ  
علیہم السلام سے خدا کے صفات کی زیادتی باطل ہوتی ہے

### بحث نفی اتصاف خدا وادش

اس امر میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حادثہ سے متصف ہو سکتا ہے  
یا نہیں اشاعرہ اور حکماء شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حادثہ سے  
متصف ہونا محال ہے اور یہی حق ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے  
کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسے حادثہ کا قیام محال ہے جو ذاتیں ہوں مگر ایسی  
حادثہ کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے جائز ہے جو صفات ہوں۔

### نفی کرنے والوں کی دلیلیں یہ ہیں

اول یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات سے کوئی حادثہ قائم ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات  
میں تغیر لازم آئے گا کیونکہ تغیر یہ ہے کہ کوئی شے ایک حال سے دوسرے حال میں

منتقل ہو پس جب اللہ تعالیٰ کی ذات میں تغیر ہوگا تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ایک چیز پہلے سے حاصل نہ تھی پھر حاصل ہوئی پس لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ منفعل و متاثر ہو اور وہ محال ہے کیونکہ کسی شے سے منفعل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ تاثیر کے حامل ہونے کے قبل اس میں استعداد قبول تاثیر ہو اسلئے کہ جس شے میں اثر کے قبول کرنے کی استعداد نہ ہوگی تو وہ شے اثر بھی قبول نہ کریگی اور استعداد اس بات کی مقتضی ہے کہ اس شے میں بالقوۃ ایک شے ہو اور یہ صفات مادیات سے ہی اور اللہ تعالیٰ مادی نہیں ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا متاثر و منفعل ہونا محال ہے اور جب متاثر و منفعل ہونا اللہ تعالیٰ کا محال ہے تو تغیر کے لیے متاثر اور انفعال لازم ہے پس اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہے اور جب اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہے پس قیام حوادث کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر حادث کے لیے (جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہوگا) ضرور ہے کہ علت ہو پس علت اس حادث کی جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہو یا اللہ تعالیٰ ہوگا یا کوئی غیر اللہ تعالیٰ ہوگا یہ دونوں قسمیں محال ہیں اول اسلئے محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تاثیر یا ایجاد و اضطرار سے ہوگی یا اختیار سے ہوگی اگر ایجاد سے ہوگی تو اس حادث کا قدیم ہونا لازم آویگا کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا ضرور ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس خلاف مفروض لازم آویگا اسلئے کہ جو حادث فرض ہوا تھا وہ قدیم نہ تھا اور

اگر تا شیر اللہ تعالیٰ کے اختیار سے ہوگی تو لازم آویگا کہ وجود اس کا قبل اس کے وجود کے ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی بیان اس کا یہ ہو کہ اس حادث کے لیے واجب ہو کہ وہ صفات کمال سے پہلے کہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت نقائص سے متصف ہو پس صفات کمال اللہ تعالیٰ کی ذات ناشی و متعلق ہونگے اس حالت میں لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہوں پس لازم آویگا کہ یہ شے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم فرض ہوئی ہو وہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے موجود ہو مگر وہ شے حادث فرض ہوئی ہو اور جب وہ حادث فرض ہوئی ہو تو ضرور ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود نہ ہو کیونکہ حادث اپنے وجود کے قبل موجود نہیں ہوتا اور دوسرا بھی محال یعنی سبب اس حادث کا اللہ تعالیٰ کا غیر ہو۔

کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ غیر کا محتاج ہو اور جب اللہ تعالیٰ غیر کا محتاج ہوگا تو واجب الوجود نہ ہوگا کیونکہ واجب جو وہ نہیں ہی جو غیر کا محتاج ہو خواہ وہ احتیاج ذات میں ہو یا صفات میں ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

**بحث ثبوت تجرد و نفی جسم و جسمانیّت و تجرّد و عرض خدا سے**

اللہ تعالیٰ کا تجرّد و کمال میں ہونا اور عرض ہونا محال ہی دلیل دہی ہے کہ ہر صاحب چیز و مکان اپنے وجود میں محتاج چیز و مکان ہو اور عرض اپنی

وجود میں محتاج محل ہی اور حیز و مکان محسوس متخیز اور عرض کے غیر ہوتے ہیں اور واجب الوجود وہ نہیں ہے جو غیر کا محتاج ہو بلکہ وہ ممکن الوجود ہو گا۔ پس لازم آویگا کہ واجب الوجود ممکن الوجود ہو اور یہ خلاف مفروض حال ہی اور جب اللہ تعالیٰ متخیز نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ جسم بھی نہیں ہے کیونکہ حیز و مکان جسم کو مخصوص ہے اور جسم حادث بھی ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس مجسمہ کہ یہ قول باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ صاحب جسم ہے اور شبہہ کا بھی یہ قول باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ صاحب جسم ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا جسم شل و نابسام کے نہیں ہے جو مشاہدہ میں ہیں اور مجسمہ اور مشبہہ کہ یہ قول بھی باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کے جہت میں ہے اس لیے کہ علاوہ اسکے کہ یہ دلیل دیکھو دعویٰ کی مبطل ہے اور یہی دلیلین ثبوت میں ناتمام ہیں اور انکی دلیلوں کا بیان اور جواب و نکایہ ہو وہ کہتے ہیں کہ جو شے موجود ہے وہ کسی جہت میں ہے اور یہ بدیہی ہے اور بدیہی سے انکار منقطع ہے اور قرآن مجید اور احادیث سے بھی یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی طرف ہے بلکہ سب مذہبوں کے لوگ آسمان کی طرف دعا کے لیے ہاتھ اٹھا دھاتے ہیں اور ان کے اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ بیشک جو چیزیں مشاہدہ میں ہیں وہ کسی جہت میں ہیں مگر اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ کوئی شے ایسی موجود نہ ہیں جو جہت میں نہ ہو پس یہ امر کہ جو شے موجود ہو اس کا کسی جہت میں ہونا ضروری ہے بدیہی نہیں ہے بلکہ یہ بدیہی ہے کہ جو شے مشاہدہ میں ہے وہ کسی جہت میں ہے اور یہ حجت ہے

مطلوب کے مضر نہیں ہی اور جب یہ معلوم ہوا کہ یہ امر بدیہی نہیں ہی کہ جو شے موجود ہی ہو سکے لیے جہت ضرور ہی تو انکار اور سکا سفسطہ نہیں ہی اور اس امر کا جواب کہ قرآن اور حدیث سے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ جانب بالا ہے یہ ہے کہ جب دلیل عقلی سے کوئی امر متنع ثابت ہو تو منقول کی تاویل مطابق عقل کی جاوے گی مثلاً قرآن مجید میں واروہے الرحمن علی العرش استوی تو اس کی تاویل مطابق عقل یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستولی وغالب ہی لینے استوی بمعنی استولی لینے غلبے ہو گا اور یہ معنی لغت کے بھی موافق ہیں جس طرح سے کہا جاتا ہے کہ بادشاہ اس ملک پر مستولی ہوا ہی لینے غالب یا ہی اسی طرح جب دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کا صاحب جسم ہونا اور جہت میں ہونا محال ہی کیونکہ یہ بدیہی ہی کہ جو جسم نہیں ہی ہو سکے لیے جہت بھی نہیں ہی تو قرآن مجید اور احادیث کی تاویل مطابق عقل اسی طرح کی جاوے گی جس سے محال عقلیٰ لازم آئے اور عرف و عباد کے مخالف بھی نہ ہو اور کل بل ملل و ادیان جو آسمان کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہیں اور سبب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کا مرتبہ انہی سمجھتے ہیں اس لیے اعلیٰ کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں تاکید ہے کہ انہی پر آسمان میں ہندو تھا لہذا رزق ہی حالانکہ آسمان میں رزق کسی مقام پر رکھا نہیں ہی اور جب یہ ثابت ہوا کہ خدا جسم نہیں ہے

تو یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کے لیے آلات و راک مثل جو اس ظاہری باطنی جیسے قوت لاسمہ و ذائقہ و وہم و خیال و غیرہ اور انحال کے لیے اعضا و جوارح نہیں ہیں۔

### بحث نفی حلول خدا فیہ خدا میں

جو معنی حلول کو عقل میں آتی ہیں وہ یہی ہیں کہ کئی شے محل ہو یوں قائم ہو یوں محال ہو جیسا کہ محال ہو اور جب معنی حلول کے معلوم ہوئے تو اس میں شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی شے میں حلول محال ہو دلیل اس کی یہ ہے کہ محل حال کا غیر ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ واجب الوجود وغیرہ کا محتاج ہو اور یہ نقص ہے اور صفت نقص سے اللہ تعالیٰ کا انتصاف محال ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ پس قول ابن لوگوں کا باطل ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا حلول بعض اجسام میں ہوا ہے جیسا کہ ہنود کی نسبت مشہور ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ بعض دہان میں اللہ تعالیٰ نے حلول کیا ہے یا جیسا کہ قول بعض عیسائیوں کا مشہور ہے کہ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حلول کیا ہے اور ان لوگوں کا یہی قول اس دلیل سے باطل ہے جو کہتے ہیں کہ بعض عارفین کے قلوب میں اللہ تعالیٰ نے حلول کیا ہے جیسا کہ بعض صوفیوں کی نسبت مشہور ہے اور جب یہ معلوم ہوا کہ حلول خدا اس معنی سے بد لالت دلیل محال ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسکے سوا کوئی اور امر ہو تو اس کی صورت ایسی معلوم ہونی چاہیے جس کا تصور ہو سکے تاکہ اس پر

نفی اثبات کا حکم کیا جائے اور اس کا بیان اور ثبوت اور لوگوں کے ذمہ ہی جو خدا کے حلول کے مدعی ہیں۔

### بحث نفی اتحاد خدا غیر سے

اتحاد کا مفہوم یہ ہے کہ دو چیزیں ایک جہت جائیں اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص اس بات کو جانتا ہی ہے کہ جس طرح ایک شے دو چیزیں نہیں ہو سکتی اسی طرح دو چیزیں ایک شے نہیں ہو سکتیں بلکہ اس بات کا تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے ایک بھی ہو اور دو بھی ہو اور جب اتحاد اس معنی سے محال ہی تو اور لوگوں کا قول باطل ہی جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور عالم ایک ہی جیسا کہ بعض صوفیوں کی نسبت مشہور ہے کہ وہ وحدت وجود کے قائل ہیں اور ان ہندوؤں کا مذہب بھی باطل ہی جنکی نسبت مشہور ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ بعض اوتار اور خدا ایک ہی یا عالم اور خدا ایک شے ہی یا بعض عیسائیوں کی نسبت مشہور ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ اور خدا اور روح القدس یہ تینوں ایک ہی تھے اور اگر اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی ہوں تو اس کی صورت قابل تصور بیان ہونی چاہیے تاکہ اس کی نفی اثبات میں کلام کیا جائے۔

### بحث نفی لذت والم

واضح ہو کہ متکلمین کہتے ہیں کہ لذت والم تابع مزاج ہیں اور مزاج کا وجود



بدون ترکیب کے نہیں ہے اور ترکیب اجبیل وجود میں محال ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ پس تکلمین اسی دلیل سے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے الم اور لذت لذت محال ہیں اور حکماء کہتے ہیں کہ الم اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے کیونکہ الم کا سبب دراک منافی ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے منافی نہیں ہے مگر لذت اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے لذت کو بوجہ ادب کے اتہاج سے موسوم کرتے ہیں دلیل و نکی یہ ہے کہ لذت دراک ملائم ہے پس جب اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے اور ایسا علم شدید ترین ملازمات اس جسٹ ہے کہ ذات اسکی جامع جمیع کمالات ہے پس اللہ تعالیٰ کا اتہاج اعظم لذات ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ قول کچھ بعید نہیں ہے مگر چونکہ شرع سے اجازت اسکی معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ لذت سے متصف کیا جائے اس بوجہ سے اس مسئلہ میں توقف اولیٰ ہے شاید اسلئے تکلمین مطلقاً لذت کا اثبات نہیں کرتے۔

یا اسلئے کہ وہ اپنی ادنیٰ دلیل کو قوی سمجھتے ہیں جو انھوں نے نفی لذت پر قائم کی ہیں مثلاً

### بحث نفی ضد خدا

ضد دوسرا عرض منافی ہے جو ایک عرض کے بعد کسی محل پر طاری ہوتا ہے۔ کیا ہی کی جگہ سفیدی عارض ہو اور واجب الوجود عرض نہیں ہے کیونکہ عرض قائم بالغیر ہے اور واجب الوجود کا زوال محال ہے پس ثابت ہے کہ اللہ کا ضد نہیں ہے۔

### بحث نفی ضد خدا

اور ہند سے مراد مثل و نظیر اس حقیقت سے ہے کہ وہ حقیقت میں ایک دوسرے کے شریک ہوں جس طرح زید و عمر و انسانیت میں ایک دوسرے کے مثل و نظیر اور حقیقت میں باہم شریک ہیں اور حبیب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہی کہ حقیقت میں واجب الوجود کا کوئی شریک نہیں ہے جیسا کہ دلائل توحید ثابت ہی ہیں یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہند نہیں ہے۔

### بحث نفی رویت خدا

رویت کی حقیقت بیان ہو چکی ہے خدا کی رویت میں اختلاف ہو سکتا ہے اور معتزلہ اور حکماء کا مذہب یہ ہے کہ خدا کی رویت قطعاً محال ہے اور اشاعہ کا مذہب یہ ہے کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہے بلکہ واقع ہے اور یہی مذہب مجسمہ و مشبہ کا ہے مجسمہ کو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جو شے جسم و جسمانی نہیں ہے اس کی رویت محال ہے مگر اشاعہ کا مذہب یہ ہے کہ خدا نہ جسم نہ مشابہ جسم ہے مگر خدا کا دیکھنا ممکن ہے بنیاد پر وضوح اس مسئلہ میں جمیع عقلاء و اختلاف کیا ہے اور اسی جہت سے یہ بحث ایک معرکہ الاربعہ ہو گئی ہے رویت کی نفی کرنے والے کہتے ہیں کہ جو شے نہ جسم ہے نہ جسمانی اس سے شرائط رویت تعلق محال ہے اور جس سے شرائط رویت کا تعلق محال ہے اس کا دیکھنا محال ہے جبکہ انکار صریح مکابره اور جلی ترین بدہمیات سے چشم پوشی ہے اشاعہ کہتے ہیں کہ جس طرح کی رویت خدا کے لیے ہم ثابت کرتے ہیں محال نہیں

اور اسکا اثبات بدیہی کے خلاف نہیں ہو بیان اسکا یہ ہو کہ مثلاً ہم نے آفتاب کو دیکھا تو ہم کو اسکا علم حاصل ہوا اور جب ہم نے آنکھ بند کر لی تو آنکھ بند کرنے کے وقت ہم کو دوسرا علم حاصل ہوا یہ دونوں حالتیں اگرچہ حصول علم میں شریک ہیں مگر دوسری حالت ایک مرزائے ہوا اسی طرح رویت خدا کی ممکن ہو جو جسم و جسمانیات مستلزم مکان و جہت سے برتر ہو حکماء کہتے ہیں کہ یہہ مغایرت اور زیادتی حدتہ کی تاثر کی جانب عائد ہو زیادتی انکشاف کی طرف عائد نہیں ہو جس سے مراد رویت و ابصار ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ جس شخص نے آفتاب کو اچھی طرح سے دیکھا تھا بعد اسکے آنکھ بند کر لی تو اسکی تخمیل میں یہ امر باقی رہ گیا کہ اس کے نزدیک آفتاب حاضر ہو جسکے خیال کو وہ رفع نہیں کر سکتا اور اسکا سبب یہی ہو کہ صورت آفتاب سے حاسہ متاثر ہو جاتا ہو اور صورت اسکی تیلی میں باقی رہتی ہو اور رویت زائل ہو جاتی ہو۔ جواب اسکا اشاعرہ کی جانب سے یہ دیا گیا ہو جیسا کہ موافق ہیں مذکور ہو کہ ہم یہ کہیں گے کہ جو تمنے ذکر کیا ہو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ دیکھنے کے وقت تیلی آنکھ کی متاثر ہوتی ہو مگر اس میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں کہ زیادتی جس سے مراد دیکھنا ہے آنکھ کی تیلی کی تاثر کی طرف عائد ہو پس رویت کے معنی تاثر حاسہ کے نہیں ہیں اور نہ ہمارے نزدیک رویت کی شرط تاثر حاسہ ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہو پس جائز ہو کہ ہم اقدس تعالیٰ کو بدون

تاثر حاسہ کے دیکھین اور یہ ہمارے لیے کافی ہے کیونکہ رویت ایک امر حسی ہے جو  
 اللہ تعالیٰ صاحبِ جودۃ میں خلق کرتا ہے جس کے لیے ضد و مقابلہ وغیرہ جو شرائط  
 رویت بیان ہو چکے ہیں شرط نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور  
 جہت میں نہیں ہے اور مقابلہ و مواجہہ اور آنکھ کا اوسکی جانب پھرنا اور  
 مثل اس کے اور چیزیں اوس کے لیے محال ہیں مگر باوجود ان سب باتوں کے  
 ممکن ہے کہ خدا اپنے بندوں پر اس قدر منکشف ہو جیسا کہ چودھویں ات کا  
 چاند منکشف اور ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ احادیث میں وارد ہے کہ  
 خدا کو مومنین آخرت میں اس طرح دیکھیں گے کہ جس طرح چودھویں اس کے  
 چاند کو دیکھتے ہیں جسمیں کسی طرح کا شک نہیں رہتا امام فخر الدین ابن عربی  
 اوسکی تخلص اس طرح کی ہے کہ ہمیں شک نہیں ہے کہ رویت سے مراکشف تمام ہے کیونکہ  
 اس کے جائز ہونے میں نزاع نہیں ہے اس لیے کہ قیاس کے روز سادف بدیہی جو جانگی اور سن بھی  
 نزاع نہیں ہے کہ خدا کی رویت اس طرح جائز نہیں ہے کہ صورت خدا کی آنکھ میں چھپ جاوے  
 اور شعاع جو آنکھ سے خارج ہو کر مرئی پہ پڑتی ہے اوس سے خدا کی رویت  
 ممتنع ہے بلکہ کوئی ایسی حالت خدا کی رویت کے لیے جائز نہیں ہے جس کو  
 ان دونوں میں سے کوئی لازم ہو اس لیے کہ یہ سب امور خدا کی نسبت محال ہیں  
 بلکہ ہمارے مراد رویت سے وہ حالت ہے جو وقت رویت سے بعد علم کے  
 حاصل ہوتی ہے کہیں نظر کی گئی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی حالت تاثر حاسہ کی جانب

راجع ہو جیسا کہ بیان ہوا مگر کیوں جائز نہیں ہو کہ علم اول پر جو یقین نفس کو  
 زائد حاصل ہوتا ہو وہ کشف تام ہو اس لیے کہ علم مقول بالتشکیک ہی مگر یہ  
 شروط انطباع اور اتصال شعل سطح مرئی سے اگر ہو تو یہ دونوں باری تعالیٰ  
 کے حق میں محال ہیں پس یہ بات ضرور ہی کہ دلیل سے یہ ثابت کیا جائے  
 کہ یہ حالت کشف تام کی غیر ہے۔ مین کتا ہوں کہ بجز تاثیر یا تاثر حد قہ  
 چشم رویت کا تحقق اور کسی صورت سے نہیں ہو سکتا اور اس  
 مثال سے جو بیان ہو چکی ہے اول صورت بلاشبہ رویت ہی اور صورت  
 ثانی نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی پس محل نزاع رویت بمعنی  
 تاثیر یا تاثر حاسہ چشم ہی اور زائد و مغائر اگر بدون تاثیر یا تاثر حاسہ  
 چشم ہی تو وہ رویت نہیں ہے اور اوس میں نزاع نہیں ہے پس وہ علم  
 جو بدون تاثیر و تاثر حاسہ ہے جسکو اشاعرہ رویت سے موسوم کرتی ہیں  
 وہ بجز انکشاف نام کے ثابت نہیں ہے اور وہ علم جو تاثیر یا تاثر حاسہ  
 چشم پر وقوع ہے اور وہ فی الحقیقہ رویت ہی اسکا تعلق خدا ہی محال  
 جو جسم و جسمانیت مستلزم مکان و جهت و مقابله و غیرہ سے برتر ہے۔  
 اشاعرہ رویت کے امکان اور وقوع پر عقل و نقل سے کشتہ کرتے ہیں  
 عقل سے امکان رویت کا اثبات اس دلیل سے کرتے ہیں کہ ہم اعراس  
 مثل رنگ اور روشنی اور حرکت اور سکون اور اجتماع اور تفراق وغیرہ

دیکھتے ہیں اور جواہر کو بھی دیکھتے ہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ جسم طویل ہے  
 عریض ہے اور طویل کو عریض سے اور عریض کو طویل سے تمیز کرتے ہیں اور  
 یہ طول و عرض جسم سے قائم نہیں ہیں کیونکہ جسم ایسے جواہر مفردہ سے  
 مرکب ہے جو قابل قسمت نہیں ہیں پس طول اگر ایک جز کے ساتھ قائم ہو تو  
 چاہیے کہ اُس جز کا حجم بہ نسبت دوسرے جز کے زائد ہو پس اس وقت جز قابل قسمت  
 ہوگا حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ جسم کی ترکیب دن جواہر فرد سے ہے جو قسمت کو قبول  
 نہیں کرتے اور اگر طول ایک جز سے زائد کے ساتھ قائم ہو تو لازم آتا ہے  
 کہ ایک عرض دو محلول میں حال ہو پس طول کی رویت اوٹھیں جواہر  
 کی رویت ہی جنبے جسم مرکب ہی پس ثابت ہوا کہ صحت رویت اعراض  
 و جواہر میں مشترک ہے۔ اور اس صحت رویت کے لیے ایک علت ہی جو حال  
 وجود سے مختص ہے کیونکہ جو شے معدوم ہوگی اسکا دیکھنا محال ہے اور جب  
 صحت رویت کی ایسی علت ہوگی جو حال وجود سے خصوصیت رکھتی ہوگی  
 تو ضرور ہے کہ یہ علت صحیح رویت جواہر و اعراض میں مشترک ہو کیونکہ علت  
 رویت جس سے رویت صحیح ہوتی ہے وہ جوہر و عرض میں مشترک ہی پس علت  
 مشترک یا وجود ہی یا حدوث ہے کیونکہ ایسی چیز جوہر و عرض میں مشترک ہو  
 سولے وجود و حدوث کے اور کوئی چیز نہیں ہے مگر حدوث علت صحت  
 رویت نہیں ہو سکتا کیونکہ حدوث اس وجود کو کہتے ہیں جو بعد عدم ہو

اور عدم اسباب کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ جزو علت ہو اس لیے کہ تاثر ایک  
ثبوتی صفت ہی اس سے عدم نہیں متصف ہو سکتا اور یوں وہ چیز بھی پس  
متصف نہیں ہو سکتی جو عدم سے مرکب ہی پس اس وقت میں جب علت  
ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو علت کا انحصار وجود میں ہوگا اور وجود  
ایک ایسی چیز ہی جو جوہر و عرض اور واجبے ممکن سب میں مشترک ہی کیونکہ وہ  
امور عامہ میں سے ہی اور جب علت رویت ان سب میں مشترک ہوئی تو  
جس طرح جوہر و عرض کی رویت ہوتی ہی اسی طرح واجبہ دیکھنا بھی ممکن ہو۔  
جواب اس دلیل کا کئی وجہوں سے دیا گیا ہی اول وجہ یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے  
کہ ہم جوہر کو دیکھتے ہیں بلکہ عرض مثلاً لون اور صود دیکھا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ہم اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ سب اعراض کی رویت صحیح ہے  
کیونکہ قدرت اور علم اور زبان اور مرزہ اور خوشبوئیں اور رائے علاوہ اور بہت سی  
چیزیں عرض میں مگر وہ دکھائی نہیں دیتیں۔

تین کتا ہوں کہ ان اشیاء میں سے بعض اشیاء کے دیکھنے کا تصور ہی نہیں  
ہو سکتا پس حکم صحت کیونکر صحیح ہوگا۔

تیسرے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ صحت رویت میں جوہر و عرض مشترک میں  
کیونکہ جوہر کی رویت اور ہی اور عرض کی رویت اور ہی۔

چوتھے صحت کا ثبوتی ہونا ہم نہیں تسلیم کرتے بلکہ وہ عدمی ہی کیونکہ صحت

جنس مکان ہے اور امکان ایک مرعومہ ہی پس احتیاج علت کی طرف نہ ہوگی۔

پانچویں ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر کوئی حکم مشترک ہو تو اسکی علت بھی مشترک ہوئی چاہیے کیونکہ آفتاب کا گرم کیا ہوا پانی اور آگ کا گرم کیا ہوا پانی گرم ہونے میں دونوں مشترک ہیں مگر پھر بھی علت مشترک نہیں بلکہ علت مختلف ہی کیونکہ آفتاب کی گرمی اور چیز ہے اور آگ کی گرمی اور چیز ہے۔ چھٹے علت مشترک کا انحصار وجود اور حدوث میں ممنوع ہو ممکن ہو کہ کوئی اور چیز جو غیر وجود و حدوث ہو علت ہو جیسے امکان اور امکان اگرچہ امر اعتباری لیکن پھر بھی علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ صحت و رویت بھی ایک امر اعتباری ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں کہ ایک امر اعتباری دوسرے امر اعتباری کی علت ہو۔

ساتویں یہ کیون جائز نہیں ہے کہ حدوث ہی علت ہو کیونکہ حدوث اگرچہ عدمی ہو مگر اسکا معلول یعنی صحت و رویت وہ بھی عدمی ہی اور جائز ہے کہ ایک امر عدمی دوسرے امر عدمی کی علت ہو۔

آٹھویں کیون نہیں جائز ہے کہ وجود بشرط حدوث یا بشرط امکان صحت و رویت کے علت ہو کیونکہ شرط کا عدمی ہونا جائز ہے۔

نہیں یہ کہ تم کہہ سکتے ہو کہ جب وجود صحت و رویت جو اہر و اعراض کی



علت ہوگا تو باری تعالیٰ کی رویت کی بھی علت ہوگا کیونکہ جو اہر و اعراض کا وجود میں اور باری تعالیٰ کے وجود میں فرق ہو اسی لیے کہ وجود واجب عین اہریت واجب ہو اور وجود ممکنات مابیات پر لازم ہے اور جب دونوں وجود مختلف ہوئے تو حکم رویت میں اشتراک واجب ہوگا۔

دوسرے کیونکہ نہیں جائز ہے کہ خداوند عالم کی حقیقت ذات رویت کی مانع ہو یا کیونکہ جائز نہیں ہے کہ جو ہر عرض کی خصوصیت شرط رویت ہر ان دونوں حالتوں میں باری تعالیٰ کی رویت ناممکن ہوگی احتمال اول میں مانع کی جہت سے رویت ناممکن ہوگی اور احتمال ثانی میں انتفاء شرط کی جہت سے رویت ناممکن ہوگی کیا یہ دونوں تمھاری دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ جتنے موجودات میں چاہے وہ ذاتیں ہوں یا صفتیں ہوں سب کا دیکھنا ممکن ہو اور اس کا محال ہونا ضروری ہے اور دلیل بمقابلہ ضروری باطل ہے۔

بارہویں تمھاری دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خدا کا لمس ممکن ہو اسی لیے کہ جو ہر عرض کا لمس ممکن ہے پس صحت لمس ایک حکم مشترک کل موجودات میں ہوگا اور اس کی علت بھی کل موجودات میں مشترک ہوگی اور وہ علت مشترکہ وجود ہے پس خدا کا لمس صحیح ہوگا حالانکہ غیر جسم و جسمانی کا لمس بالاتفاق ممتنع ہے

سید محقق شائع موافق نے کیا خوب اس مقام پر  
 آزادی اور انصاف پسندی سے کہا ہے جسکا حاصل  
 یہ ہے کہ اس دلیل میں بہت سے تکلفات ہیں اس لیے  
 بہتر ہے کہ عقل سے استدلال چھوڑ کر نقل پر اعتماد کیا جاوے  
 اور نقل سے اشاعرہ کے کئی شبہ کتب میں منقول ہیں  
 اول شبہ اونکا یہ ہے کہ قرآن مجید میں واروہے مر بارنی  
 انظر الیک قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر  
 مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا  
 وخموسی صغفا یعنی جناب موسیٰ علیہ السلام نے جناب رب تعالیٰ شانہ  
 میں عرض کی کہ امی پروردگار تو مجھے اپنے تئیں دکھائے تاکہ میں تجھے  
 دیکھ لوں اوسوقت جناب الہی نے ارشاد فرمایا کہ اے موسیٰ تم مجھے ہرگز  
 نہیں دیکھ سکتے لیکن پہاڑ کی طرف دیکھو اگر پہاڑ اپنی جگہ پر ثابت اور  
 ٹھہرا رہا تو تم مجھے دیکھ سکو گے پس جبوقت اس کے نور کی تجلیاں پھیلین  
 پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے اور ریزہ ریزہ ہو گیا اور جناب موسیٰ بیہوش ہو گئے  
 جب جناب موسیٰ ہوشیار ہوئے تو کہا سبحانک تبت الیک  
 ہا رب تعالیٰ میں توبہ کرتا ہوں تیری جانب وصال مرے جو مجھے واقع ہوا  
 اس لیے سے جواز رویت پر دو طریقہ سے استدلال کیا گیا ہے۔

طریقہ اول یہ ہو کہ جناب موسیٰ نے رویت کا سوال کیا اگر خداوند عالم کی قدرت  
محال ہوتی تو کیوں جائزہ سنی ایک محال مر کا سوال کرتے اس لیے کہ دجال  
سے خالی نہیں ہو یا یہ کہ حضرت موسیٰ کو اس کا علم نہ تھا کہ خدا کا دیکھنا محال ہو  
اس حال میں پیغمبر کا جہل لازم آتا ہے اور پیغمبر کا جہل جائز نہیں ہے خصوص  
ایسے امر میں جو متعلق عقائد دینی اور معرفت الہی ہو یا حضرت موسیٰ کو  
یہ علم تھا کہ خدا کی رویت ممنوع ہے اور حضرت موسیٰ نے باوجود علم اور محال کے  
ایجاد کا خدا سے سوال کیا اور ایسا سوال سفاہیت ہی کیونکہ کوئی  
عقل اور محال کا سوال نہیں کرتا اور جب ممنوع امر کے ایجاد کا سوال سفاہیت  
اور پیغمبر کے لیے سفاہیت جائز نہیں ہے بلکہ اوس کو اعتقالات الناس ہونا چاہیے  
تو جناب موسیٰ کا خدا کی رویت کا سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے  
کہ خدا کا دیکھنا جائز ہے۔

دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ خداوند عالم نے رویت کو پہاڑ کے استقراء  
یعنی ٹھہرے رہنے پر معلق کیا جیسا کہ اس کلام سے ثابت ہے فان استقر  
مکانہ خسوف ترائی یعنی پہاڑ اگر اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تو تم مجھ کو دیکھو گے  
اور پہاڑ کا ٹھہرا رہنا جو رویت کی شرط ہے امر ممکن ہے کیونکہ نفع لامر و واقعہ  
اوس کا مستقر رہنا جائز ہے اور جو چیز کسی امر ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے  
پس یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔

جواب اسکا کئی طریقوں سے ہی اول یہ کہ جناب موسیٰ جانتے تھے کہ خدا کا دیکھنا محال ہی مگر جب قوم نے یہ کہا تھا کہ تم ہمیں خدا کو ہماری آنکھوں سے دکھا دو اور حضرت موسیٰ جانتے تھے کہ میری قوم کے جہال میرے کہنے کو نہ مانیں گے جب تک میں سوال رویت خدا نہ کروں گا اور آیات غضب سے خدا جہال قوم کو تنبہ نہ کرے کہ خدا کی رویت اور بہت سے بھی محال ہی اور نقص خلاف شان الوہیت بھی ہے۔

یہی کہتا ہوں کہ یہ طریقہ عمدہ ہی اسلئے کہ قرآن مجید سے اسکی دلیل وجود ہی کیونکہ جب آیات غضب آتی ظاہر ہوئے ہیں تو جناب موسیٰ علیہ السلام نے طلب رویت کو سفیہوں کی جانب منسوب کیا ہے جیسا کہ اس آیت قرآن مجید ظاہر ہی اٹھلکنا بما فعل السفهاء متا یعنی خداوند کیا تو ہمیں اس فعل کے سبب جو سفیہوں سے واقع ہوا ہلاک کر دیا یعنی طلب رویت کو قوم سے منسوب کیا اور سفاہت کو انکو منسوب کیا اور اپنے کو الزام سی بہی کیا اگر یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ نے دنیا میں رویت کا سوال کیا اس وجہ سے آیات غضب نازل ہوئے تو پھر وہی اعتراض جو رویت کی نفی کرنے والوں کی جانب متوجہ ہے رویت کے ثابت کرنے والوں کی جانب متوجہ ہوگا اور یہ کہا جاوے گا کہ کیا حضرت موسیٰ اس مسئلہ سے جاہل تھے کہ دنیا میں خدا کا دیدار ممکن نہیں ہی یا باوجود علم خلاف مرضی

جناب الہی کیا علامہ اسکے اور بھی آیات ایسے ہیں جن میں عتاب و نرزدل عذاب کا ذکر ہو اور ان سب میں طلبِ بیت کفار قوم موسیٰ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ بیان ہو گا۔

اور اس امر کا جواب کہ حضرت موسیٰؑ نے اس سوال کو قوم سے کیوں منسوب نہ کیا اپنی جانب کیوں منسوب کیا یہ دیا گیا ہے کہ اونہی قوم سے اونسے یہ بات کہی تھی کہ ہمارے لیے رویت کا سوال نہ کیجیے گا بلکہ اپنے نفس کے لیے سوال کیجیے گا تاکہ بوجہ آپ کی منزلت کے ضرور مقبول ہو اور جب آپ خدا کو دیکھیے گا تو ہم بھی خدا کو دیکھ لینگے یا اس لیے اپنی طرف سوال کو منسوب کیا تاکہ قوم کو معلوم ہو کہ رویت الہی محال ہی کیونکہ اگر رویت الہی جائز ہوتی تو پیغمبر کا سوال رد نہ ہوتا۔ دوسرے طریقہ سے یہ جواب ہی کہ جناب موسیٰؑ جانتے تھے کہ عقلاً رویت محال ہی مگر حضرت موسیٰؑ علیہ السلام نے چاہا کہ نفل سے بھی اوسکی تقویت ہو جائے جیسا کہ جناب براہیم کا سوال قرآن مجید میں مذکور ہے کہ سب اذنی کیف تھی الموتیٰ یعنی پروردگار ہمارے ہمکود کھا کہ کیونکر تو مردہ کو زندہ کرتا ہے قال اولہ تو من عندی لہ کہا کہ کیا تو اس بات پر ایمان نہیں لایا ہے کہ مردہ کو میں زندہ کرتا ہوں حضرت براہیمؑ فرمایا لیکن لیطش قلبی

حضرت ابراہیم نے کہا کہ مان میں ایمان لایا ہوں مگر میں چاہتا ہوں کہ میرا  
دل مطمئن ہو اور جب کہ یہ جائز نہیں ہے کہ پیغمبر کو کسی اعتقاد دینی میں یقین  
نہ ہو تو یہ ثابت ہے کہ سوال جناب ابراہیم کا اس لیے تھا کہ دلیل نقل سے بھی  
یقین حاصل کیا جائے۔ اشاعرہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حضرت  
ابراہیم کو معلوم ہوا تھا کہ جو شخص یہ سوال کرے گا اس کو مرتبہ غلت لیگا اس لیے کہ یہ سوال کیا تھا  
میں کہتا ہوں کہ اگر یہ روایت صحیح مان لی جائے تو خبر واحد ہے اور خبر واحد سے  
یقین نہیں حاصل ہوتا اور احوال مخالف سے استدلال تمام نہیں ہوتا پس آپ  
مادیل پر حکم صحت مشکل ہے اور قول حضرت موسیٰ اٹھ لکنا بما فضل  
المسفاء منا اور قول حضرت ابراہیم رب ارنی کیف تمحی الموتی قال ولہ  
تومن قال بل لکن لیطمئن قلبی قرآن میں وارد ہے اور وہ متواتر ہے  
پھر میں کہتا ہوں کہ شاید سوال حضرت موسیٰ اور حضرت ابراہیم علی نبینا  
وآلہ وعلیہم السلام جہاں قوم کی ہدایت کے لیے ہوں کیونکہ اس زمانہ  
میں مادیت بہت بڑھی ہوئی تھی اور عقلی ترقی بہت کم ہوئی تھی۔  
تیسرے طریقہ سے یہ جواب ہے کہ دین ممکن پر معلق نہیں ہے اس لیے کہ استقرار جبل کا مکان  
یا تو بنظر اس کی ذات کے ہی یا بہ نسبت تجلی پروردگار کے ہی۔ امر اول  
ممکن ہی مگر دیت اور سپر معلق نہیں ہے اور امر ثانی ممکن نہیں ہے کیونکہ  
اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ جب میرا پیدا ہوا تو پہاڑ کو ساکن نہ رہنے دیگا

تو میرا دیکھنا کیونکر متصور ہوگا اور جب نور خدا کے طور کی حالت میں پہاڑ کا  
استقرار ممکن نہ ہوگا تو خدا کی رویت امر ممکن پر معلق نہ ہوگی بلکہ امر محال پر  
معلق ہوگی اور امر معلق علی المحال محال ہی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ شبہ اشاعرہ کا نقل سے سب سے قوی تھا مگر کم سے کم یہ ہی  
کہ ان کا شبہ قوی تر احتمال سے باطل ہو گیا کیونکہ اذا جاء الاحتمال بطل  
الاستدلال بالاتفاق مسلم ہے۔ دوسرا شبہ اشاعرہ نسبت وقوع رویت خدا  
یہی کہ قبل طورنا فیان رویت خدا اجماع علماء اور اتفاق امت اسلام اس  
امر پر تھا کہ خدا کو آخرت میں مومنین دیکھیں گے اور اجماع علماء و امت  
اسلام حجت ہی پس وقوع رویت خدا آخرت میں ثابت ہی۔

جواب اس حجت کا یہ ہی کہ ہم کو اس امر سے انکار ہی کہ اجماع و اتفاق امت  
اس امر پر تھا کہ مومنین جس بصر سے خدا کو آخرت میں دیکھیں گے بلکہ مراد  
اوس سے کشف تام یعنی حصول یقین مثل دیکھنے کے تھا اور دلیل منع شیون  
کے طریق سے وہ روایت ہے جو حضرت علی مرتضیٰ سے منقول ہے جناب  
علی مرتضیٰ علیہ التعمیۃ والثناء سے کسی شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا آپ نے  
خدا کو دیکھا ہے۔ آپ نے اوس کے جواب میں فرمایا اَفَاَعْبُدُ مَا لَا اَرٰی  
فَقُلْ لَهُ وَكَيْفَ تَرَاهُ يَا امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ لَا تَذَرُكَ الْعِیُونَ  
بِمَشَاهِدَةِ الْعِیَانِ وَلٰكِنْ تَذَرُكَ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْاٰیْمَانِ

یعنی حضرت علی مرتضیٰؑ نے فرمایا کہ کیا میں ایسے شخص کی پرستش کروں گا جس کو میں نے دیکھا نہیں ہی کہا گیا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو یا امیر المؤمنین کیونکر دیکھا ہی آپ نے کہا کہ آنکھیں علانیہ اللہ تعالیٰ کو مشاہد نہیں کرتی ہیں مگر دل حقائق ایمان سے خدا کو ادراک کرتی ہیں وجہ استدلال یہ ہے کہ علی مرتضیٰؑ اکابر صحابہ میں سے تھے پس ان کے انکار سے نہ اجماع علماء اسلام کا تحقق ہو سکتا ہے نہ اتفاق امت اسلام کا ثبوت ہوتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث سینوں پر حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ شیعوں کی طریق کی روایات اور پر حجت نہیں ہیں۔ تو جواب اوسکا یہ ہوگا کہ علاوہ اوسکے کہ شیعوں کے یہاں اخبار کی جانچ کے وہی طریقہ ہیں جو سنیوں میں ہیں اور ویسی ہی جانچ ہوتی ہے جیسی سنیوں میں ہوتی ہے یہ امر بھی اتفاقاً قابل لحاظ ہے کہ یہ روایت محتمل لصدق ہے اور جب احتمال صدق ہوا تو اجماع کا ثبوت نہ رہا اسلئے کہ یہ ظاہر ہے کہ جب احتمال مخالف واقع ہوا تو دلیل باطل ہو گئی۔ دوسری دلیل تحقق جماع و اتفاق امت کے خلاف یہ ہے کہ جب نص صریح قرآنی موجود تھی تو اجماع علماء اور اتفاق امت کیونکر ہو سکتا ہے اور وہ نص یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ اپنی صحت کے مقام پر فرماتا ہے لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير یعنی بنیائیکان



اللہ تعالیٰ کو ادراک نہیں کر سکتیں! در اللہ تعالیٰ بینا یوں کو ادراک کرتا ہی اور وہ لطیف و نہیر ہی وجہ استدلالِ سَلِّیت سے یہ ہی کہ اس سَلِّیت کے معنی ظاہر اور متبادر یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ دیکھنے کی شے نہیں ہو اور لفظ لطیف سے اسکی تاکید بھی ہی کیونکہ لطیف کی لفظ بمقابلہ کثیف کے بولی جاتی ہو اور کثافت منجملہ شرائطِ رویت ہو اور لطافت مثل ہوا کے مانعِ رویت ہے ایسی حالت میں اجماعِ علماء و اتفاقِ امت ثابت نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اگر کسی اور آیتِ قرآن سے جواب دیا جاویگا تو یہ حتمالِ ہیگا کہ اسوقت میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا۔

دوسری حجت اشاعرہ کی نصِ قرآن سے یہ ہی کہ خداوندِ عالم قرآن مجید میں فرماتا ہی وَجُوعًا یَوْمَئِذٍ کَا صَمٍّ اِلٰی سَرِّهَا نَاظِرًا یعنی کچھ چہرے قیامت کے روز ترو ترازہ ہونگے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر کرنے والے ہونگے وجہ استدلال یہ ہی کہ نظرفت میں بمعنی انتظار کے آیا ہی مگر اس حالت میں اسکا تعدیہ حرفِ الٰی سے کلامِ عرب میں نہیں آتا۔ اور نظر بمعنی نظر بھی آیا ہی اور استعمال اسکا کلمہ فی کے ساتھ آتا ہو اور نظر بمعنی رافت بھی آیا ہی اور استعمال اسکا کلمہ لام سے ہوتا ہی اور بمعنی رویت بھی آیا ہی اور استعمال اسکا کلمہ الٰی سے ہوتا ہی اور جب کہ اس آیت میں نظر کا صلہ الٰی سے آیا ہی تو ضرور ہی کہ حملِ نظر کا رویت پر ہو پس یہ بات ثابت ہوئی کہ

خدا کا دیکھنا قیامت کے دن واقع ہوگا۔

اسکے جواب میں معتزلہ کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ لفظ الی سے جب نظر کا تعدیہ ہو تو یہاں نظر بمعنی رویت ہی ہو سکتا ہی بلکہ یہاں لفظ نظر بمعنی انتظار ہی اور انتظار بعض خاص نعمتوں کا ہوگا پس معنی آیہ یہ ہونگے کہ کچھ چہرے اللہ تعالیٰ کے کسی خاص نعمت کے منتظر ہونگے اور الی بمعنی نعمت مفعول بہ نظر کا واقع ہوگا اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ کلمہ الی سے نظر کا تعدیہ ہو تو وہ نظر جس کا صلہ الی سے آیا ہے اس کا تعدیہ الی سے بمعنی انتظار بھی کلام عرب میں آیا ہی جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔

وشعث ينظرون الى هلال | كما انظر الظكاء الى الغمام

یعنی پریشان موبلال کے یوں منتظر ہیں جیسے پیا سے قطر پیا سے ابر کے منتظر ہوتے ہیں۔ پس یہاں نظر بمعنی انتظار ہے اور دوسری جگہ شاعر نے کہا ہے۔

وجوه ناظرات يوم بدله | الى الرحمن ياتي بالفلاح

یعنی کچھ چہرے منتظر ہیں نفرت و مددگاری رحمن کے روز بدو فلاح کا لانے والا ہی اسی طرح اور مقام پر شاعر نے کہا ہے۔

كل الخلائق ينظرون سجاله | نظرا ليجي الى طلوع هلال

یعنی منتظر ہی خلائق اس کی بخششوں کی جیسے حجاج ہلال ماہِ ذیحجہ کا انتظار کرتے ہیں

اور وجہ یہ ہے کہ وہ نظر جبکا صلہ الی سے آتا ہے حد قہ چشم کے پھیرنے کے لیے  
 موضوع ہو رویت کے لیے اس وجہ سے موضوع نہیں ہے کہ نظر اوس شے سے  
 متصف ہوتی ہے جس سے رویت متصف نہیں ہوتی مثل اوس حالت کے کہ جو  
 حد قہ چشم کی حالت غضب میں یا حالت خوشی میں ہوتی ہے یا ایسے کہ نظر شدت  
 ولینت سے متصف ہوتی ہے مگر دیکھنا ایسی اشیاء سے متصف نہیں ہوتا بلکہ  
 یہ حالتیں وہ ہیں جو نظر کرنے والے کی آنکھ کو مرئی کے ساتھ گردش حد قہ  
 چشم سے واقع ہوتی ہیں۔ اور بہت سے مقام کلام عرب میں ایسے ہیں  
 جہاں نظر تحقق ہے اور رویت متحقق نہیں ہوتی مثل نظرت الی لہلال  
 حتی دایتہ یعنی میں نے ہلال کی طرف نظر کی یہاں تک کہ میں نے اس کو دیکھ لیا۔  
 اگر اس جگہ پر نظر کو رویت پر حمل کرین تو لازم آتا ہے کہ کسی شے کو غایت  
 نفس شے ہو یعنی جتنے ہلال کو دیکھا یہاں تک کہ جتنے ہلال کو دیکھا۔  
 اور جب کسی شے کا اپنی خود غایت ہونا باطل ہو تو اشاعرہ کا اس  
 لفظ سے یہ استدلال ہی غلط ہے کہ اس میں نظر بمعنی رویت ہے۔  
 اشاعرہ نے یہ بھی کہا ہے کہ نظر بمعنی انتظار اس میں نہیں ہو سکتی ہے  
 کیونکہ انتظار موجب غم ہوتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ انتظار موت شدید ہے  
 اور آریہ میں بیان حصول فرح و سرور ہے۔

معتزلہ نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ انتظار موجب غم اوس وقت میں ہوتا ہے

جب خلف وعدہ جائز ہو اور جب اللہ تعالیٰ سے خلف وعدہ ممکن نہیں ہی تو انتظار موجب نعم نہ ہوگا بلکہ سبب فرج و سرور ہوگا اس لیے کہ انسان میں یہ بات دیکھی جاتی ہی کہ جب ایسا شخص کسی نعمت دینے کا وعدہ کرے جس پر وثوق ہو تو فوراً فرج و سرور ہوتا ہی۔

تیسری حجت اشاعرہ کے نص قرآن سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے کَلَّا اَنهَم عَنِ رَجْعِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّيْسَ لَهُمْ كَفَّارَةٌ يَوْمَئِذٍ لَّيْسَ لَهُمْ كَفَّارَةٌ یعنی کفار روز قیامت اپنی پروردگار سے محبوب ہونگے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے تحقیر کفار و ان کے محبوب ہونے سے کی ہے پس لازم آتا ہے کہ مومنین روز قیامت اپنی پروردگار سے محبوب نہ ہوں اور حق تعالیٰ کو دیکھیں۔ اس کا جواب معطلہ نے یہ دیا ہے کہ کفار محبوب ثواب کرامت سے ہونگے پس استدلال باطل ہے۔

چوتھی حجت اشاعرہ کی قسداں سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے الَّذِينَ احْسَنُوا الْحَسَنَىٰ زِيَادَةً اَلْحَمْدُ لَهُمْ وَكَتَبْنَا لَهُمْ فِي الْكِتَابِ كُتُبًا كَثِيرًا وَجَعَلْنَا لَهُمْ مِنْ دُونِ ذٰلِكَ اَمْثَالَ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ جمہور مفسرین نے یہ کہا ہے کہ مراد احسنیٰ سے بہشت ہی اور مراد زیادت سے خدا سے تعالیٰ کا دیکھنا ہے۔ جواب سکا یہ ہے کہ رویت اوس مراد نہیں ہے بلکہ اوس مراد افضل و زیادتی نعمت ہوگی اور یہ مسلم نہیں ہے کہ جمہور مفسرین کی یہ کہہ کر زیادتی مراد رویت ہی اور نص سنت سے اشاعرہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا ہے اَنْكُمْ سَتَوْنُ رُبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ

کما ترون هذا القسم لا تضامون فی رویتہ یعنی قریباً کہ دیکھو گے تم اپنے پروردگار کو روز قیامت جیسا کہ دیکھتے ہو چاند کو اور اسکی رویت کے معاملہ میں تم پر ظلم نہ کیا جائیگا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اکسیر انفرصائب کبار سے منقول ہے اور ائمہ حدیث نے اسکو نقل کیا ہے اور وہ حجت ہے۔ جواب سکا یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے تو معنی اسکا کشف تام کہ بین یعنی وہ علم جو مثل دیکھنے کے ہے۔ اشاعرہ کی ایک حجت نص قرآن و سنت سے یہ بھی ہو کہ صیب صحابی روایت کی گئی ہو کہ صیب نے کہا کہ اس آیت کو جناب سول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے پڑھا اللذین احسنوا الحسنی زیادة اور فرمایا کہ جسوقت اہل بہشت بہشت میں داخل ہونگے اور اہل دوزخ دوزخ میں توند کر یگا ایک انداز میں کہ اے اہل بہشت خاص تمہارے لیے پیش خدا ایک موعود ہے جسکی تم خواہش رکھتے ہو وہ کہیں گے وہ کیا ہے۔ بعد ازاں حجاب وٹھائے جاوے گی یہاں تک کہ خداوند عالم کو مومنین دیکھیں گے۔

جواب و سکا یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد مفید یقین نہیں ہے اور اگر یہ حدیث صحیح بھی تسلیم کر لیجائے تو مراد اس سے کشف تام ہے۔

اشاعرہ کی دلیل حدیث سے ایک یہ بھی ہے کہ حدیث میں وارد ہے ان ادنی اهل الجنة منزلة من منظور الى جناته وازواجه

ونعمہ وخدمہ و سرورہ مسیریۃ الف سنۃ واکوہم الی اللہ  
من ینظر الی وجہہ غدوۃ وعشیۃ یعنی ادنیٰ مرتبہ کا اہل بہشت  
وہ شخص ہی جو اپنے باغون کی طرف اور اپنے ازواج اور اپنی نعمتون کو اور  
اپنے خدمتگاروں کو اور اپنے نعمتون کو ایک ہزار برس کی راہ سے دیکھیگا۔  
اور اہل جنت میں سے خدا کے نزدیک کریم تر وہ شخص ہی جو صبح و شام  
خدا کے منہ کی جانب دیکھیگا بعد اسکے حضرت نے اس آیت کی تلاوت فرمائی  
وجوہ یومئذ ناظرۃ الی ربہا ناظرۃ جواب اس حجت کا بھی  
وہی ہو کہ یہ حدیث اور سب حدیثیں جو اس طرح کی ہیں خبر واحد کی حد  
میں ہیں مرتبہ تو اتر کو نہیں پہنچی ہیں جس سے یقین حاصل ہو جاوے  
اور اگر یہ حدیثیں صحیح بھی ہوں تو روایت سے ان سب احادیث میں  
مراو کشف تام ہے یعنی علم و یقین مثل روایت کے ہے جس میں شک  
نہیں ہو سکتا اور آیت میں مراو بعض نعمتون کا انتظار ہے۔

روایت خدا کی نفی کرنے والے سمعی اور عقلی دلیلوں سے خدا کی رویت کی  
نفی کرتے ہیں او انکی سمعی دلیلیں یہ ہیں۔ اول دلیل یہ ہو کہ نص قرآن ہے  
ہمیشہ کے لیے نفی رویت خدا ثابت ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے طلب رویت  
کے جواب میں کج ترائی فرمائی ہو تو جہ استدلال یہ ہو کہ کلمہ لکن جو  
کلام باری تعالیٰ میں آیا ہو وہ اس امر پر دلالت کرتا ہو کہ خدا فرماتا ہو

کہ اے موسیٰ تم مجھے کبھی نہ دیکھو گے اور یہ اسکی دلیل ہی کہ کوئی وقت ایسا نہ ہوگا جو خدا کی رویت ہو ورنہ خدا کے کلام میں کذب لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب پیغمبر حضرت موسیٰ اللہ تعالیٰ کو کبھی نہ دیکھیں گے تو اور مومنین تو بدرجہ اولیٰ خدا کو نہ دیکھیں گے۔

اشاعرہ نے جواب سن لیل کا یہ دیا ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ کلمہ لن لن ترائی میں ہمیشہ کریمہ نفی رویت پر دلالت کرتا ہے بلکہ مراد اس سے تاکید ہی جیسا کہ خدا قرآن مجید میں کفار کی نسبت فرماتا ہے لایتمنونه ابدًا یعنی کفار موت کی کبھی تمنا نہ کریں گے حالانکہ اس میں شک نہیں کہ وہ جب عذاب آخرت میں مبتلا ہوں گے تو موت کی تمنا کریں گے تاکہ عذاب سے چھوٹیں ہمارا جواب یہ ہے کہ آیہ لایتمنونه ابدًا میں قرینہ تاکید یعنی نفی ابدیت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لایتمنونه ابدًا بما قدمتم ایدہم یعنی بوجہ گناہان ثابت دنیا میں موت کی کبھی تمنا نہ کریں گے پس آخرت میں تمنا سے موت اس وجہ سے کہ وہ عذاب سے چھوٹیں سستی ہو گئی اور آیہ لن ترائی میں استثناء آخرت ہی کوئی وجہ نہیں ہے اور بلا وجہ خلاف ظاہر اور معنی متبادر استثناء آخرت جائز نہیں ہے جیسا کہ علم اصول میں ثابت اور حکم عقل کے موافق ہے۔ دوسری دلیل سمعی اور لسانی قرآن سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب  
 او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء خدا فرماتا ہی کہ خدا  
 بشر سے کلام نہیں کرتا مگر یہ کہ وحی او سکوکرے یا پردہ در میان میں ہو  
 یا رسول کو بھیجے پس وہ خدا کی اجازت سے وہ ہو رظاہر کرے جو خدا چاہے  
 وجہ استدلال یہ ہی کہ خدا کے کلام کا حصر وحی اور ارسال رسول اور  
 پردہ حائل ہونے پر ہی اور جب حصر کلام انہیں احوال میں ثابت ہی  
 اور پیغمبر کا درجہ اور مومنین سے بالاتفاق بڑھا ہوا ہی اور محل کلام سے  
 زیادہ محل قرب جناب حدیث نہیں ہی تو جب کہ کلام پیغمبر سے رویت  
 کی نفی کی گئی تو اور اوقات میں غیر پیغمبر کیونکر خدا کو دیکھ سکیں گے۔  
 اشاعرہ کا جواب یہ ہی کہ یہ آہ نفی رویت پر دلالت نہیں کرتا بلکہ  
 بلا توسط نفی کلام پر دلالت کرتا ہی۔

ہمارا جواب یہ ہی کہ منزلت رسول (جس سے خدا کلام کرے) عامہ مومنین  
 کی اوس منزلت سے جو آخرت میں ہوگی زیادہ ہی اور جب ہر شخص جو  
 منزلت کلام سے سرفراز ہوا جیسا کہ خدا قرآن مجید میں فرماتا ہی  
 وکلم اللہ موسیٰ تکلیما او سکورویت میسر نہیں ہوئی تو گویا اسکا اشارہ  
 کہ خدا کی رویت آخرت میں نہ ہوگی اگرچہ یہ بیان خطابی ہی مگر بہت سے  
 خطابی کلام سے مثل بیان بر معانی کے یقین حاصل ہوتا ہی۔



تیسری سعی دلیل نافیان رویت کے وہ آیات قرآن مجید ہیں جنہ  
یہ ثابت ہو کہ خدا نے طلب ویت پر اظہار غضب فرمایا ہی بلکہ عذاب نازل  
کیا ہی آون میں سے اولیٰ یہ قرآن یہ ہو کہ خدا فرماتا ہی وقال الذین  
لا یرجون لقاءنا ولوا نزل علینا الملائکة او نری ربنا  
لقد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوا کبیرا۔

وہ لوگ جو ہماری ملاقات کی امید نہیں رکھتے یہ کہتے ہیں کہ ہم پر فرشتے  
کیون نازل نہیں ہوتے اور ہم اپنے پروردگار کو کیون نہیں دیکھتے اوہوں نے  
اپنے نفسوں کو بزرگ سمجھا اور بڑی سرکشی کی۔

دوسرا آیہ قرآن یہ ہو کہ خداوند عالم فرماتا ہی واذ قلتم یا موسیٰ  
لن نوعمن لک حتی نری اللہ جہرة فاخذ تکم الصاعقة  
وانتم تنظرون۔ یہ جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تو تمہارے ساتھ  
ایمان نہ لائینگے جب تک کہ ہم اللہ کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں پس  
تم کو صاعقہ نے لیا حالانکہ تم دیکھ رہے تھے۔

اور تیسرے مقام پر فرماتا ہی یسئلک اهل الكتاب ان تنزل  
علیہم کتابا من السماء فقد سئلوا موسیٰ الکبر من ذلک  
فقالوا ارنا اللہ جہرة فاخذ تم الصاعقة بظلمہم۔  
یعنی تم سواہل کتاب سوال کرتے ہیں کہ تم اوپر ایک کتاب آسمان سے اتارو

اور موسیٰ سے تو لوگوں نے اس سے بڑا سوال کیا تھا اور کہا تھا کہ اے موسیٰ تم ہمیں خدا کو ظاہر بظاہر دکھلا دو پس صاعقہ نے اونہیں اونکو ظلم کی جہت سے لیا۔

وجہ استدلال یہی کہ اگر خدا کی رویت جائز ہوتی تو ایسا عتاب طلب رویت پر خدا کی جانب سے نہ ہوتا اور ظلم کی لفظ سے وہ بیان نہ ہوتا اور عذاب صاعقہ نازل نہ ہوتا۔ آشاعرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہی کہ ممکن ہی کہ عناد اور سرکشی سے کفار قوم موسیٰ خدا کی رویت کے طالب تھے اسلئے خدا نے اظہار غضب فرمایا ہی اور عذاب صاعقہ نازل فرمایا ہمارا جواب بجواب ہی کہ عناد و سرکشی سے طلب ویت کا کوئی قرینہ مجزہ اسکے نہیں ہی کہ حضرت موسیٰ نے کہا ہو گا کہ خدا کی رویت ممتنع ہی مگر قوم موسیٰ نے سرکشی و عناد کی وجہ سے اصرار کیا ہو گا اور اس سے نایمان رویت خدا کا مطلوب حاصل ہی اور اس مقام پر اس قتال کا کوئی قرینہ نہیں ہی کہ حضرت موسیٰ نے کہا ہو کہ خدا کی رویت دنیا میں نہیں ہو سکتی بلکہ بعد ایمان آخرت میں ہوگی کیونکہ یہ بات کسی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ جو شے جسم و جسمانی نہیں ہی اس کو دنیا میں دیکھنے کی عادت خدا فی نہیں رکھی ہو بلکہ آخرت میں خدا بر خلاف اپنی عادت کے اپنے کو دکھا دیگا اسلئے کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ غیر جسم کی رویت ممکن بھی ہو تو یہ ایسا دقیق

مسئلہ ہی کہ نافیان رویت کی آج تک سمجھ میں نہیں آیا ہی نہیں کیسے کیسے عقلاء و اذکیاء میں اور جب سبب طلب ویت صعبت فہم مسئلہ رویت ہوگی تو عناد و سرکشی موجب عتاب و رنز و لعنہ عذاب کا احتمال نہیں ہو سکتا اسلیئے کہ اس حالت میں طلب رویت ایک گناہ صغیر ہوگا اور چھوٹی بات پر جیسا اظہار عتاب و عذاب حکیم سے جائز نہیں ہی اور دلیل اسکی دستور عقلاء ہی کہ وہ جہال و سفہاء پر زیادہ سختی بجز گناہ عظیم کے نہیں کرتے میرے نزدیک ان آیات سے صاف ظاہر ہے کہ طلب رویت گناہ عظیم تھا جسکی وجہ سے بلا عتاب صاعقہ نازل ہوا اور وہ گناہ عظیم یہ تھا کہ کفار خدا کی نسبت نقص ثابت کرتے تھے اور وہ نقص خدا سے طلب رویت تھا کیونکہ اثبات اسلیئے کہ خدا نے نفی رویت کو اپنے مقام مدح میں ثابت کیا ہے جیسا کہ آگے بیان ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنے مقام مدح میں فرماتا ہے لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير یعنی بصارت میں اللہ تعالیٰ کو ادراک نہیں کر سکتیں اور اللہ تعالیٰ بصارت میں کو ادراک کرتا ہے اور وہ لطیف خیر ہو واضح ہو کہ یہ آیات قرآن جسے عتاب ہے اس امر کی دلیل میں سوال دیتے ہوئے ذاتی غلطی تھا بلکہ قوم اسرار تھا کیونکہ کفار قوم موسیٰ پر ان آیات میں اظہار عتاب بھی ہوا اور بجلی کا عذاب بھی اونیہیں پر

نازل ہوا اور حضرت موسیٰ محفوظ رہے۔

اچوتھی سمعی دلیل رویت خدا کی نفی کرنے والوں کی نص قرآن سیہ آہی کہ خدا فرماتا ہی کہ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير اس آیت سے دو وجہوں سے استدلال کیا جاتا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ادراک بصر کے معنی رویت کے ہیں اور ابصار جمع بصر ہے اور معرفت بالف ولام استغراق ہی پس الف ولام کے آنے سے لفظ ابصار پر فائدہ استغراق کا حاصل ہوا اور استغراق کا عمومی فائدہ ہوتا ہے کہ ایک فرد کا بھی استثناء افراد سے نہیں ہوتا تو ہوتے ہیں معنی اس آیت کے یہ ہوتے ہیں کہ کوئی بصارت اللہ تعالیٰ کو ادراک نہیں کر سکتی ہر ایک اس حالت میں مومنین کا آخرت میں اللہ تعالیٰ کو حس بصر سے ادراک کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ایسی حالت میں اگر مومنین اللہ تعالیٰ کو آخرت میں دیکھیں تو اللہ تعالیٰ کے کلام میں کذب لازم آدیکا اور وہ محال ہے۔

دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ جب قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام پر فرمایا ہے کہ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير تو یہ امر اس بات کے لیے نص صریح ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ حس بصر سے دیکھا جائے تو اس مدح کا مستحق نہ ہو جسکا

ارادہ اس میں کیا گیا ہے اور ضد مدح نقص ہے اور نقص خدا کے لیے محال ہے  
 اس دلیل کا جواب شاعر نے کئی وجہوں سے دیا ہے اول وجہ یہ ہے کہ  
 ادراک اس رویت کو کہتے ہیں جو مرئی کے تمام اطراف کو گھیرے ہوئے ہو  
 کیونکہ ادراک کی حقیقت وصول و نیل مستلزم احاطہ اطراف مرئی ہے اور  
 قرآن میں بھی جملہ انا لمدد کون وارد ہے جسکے معنی پالنے کے ہیں اور  
 عرب نے استعمال میں کہتے ہیں کہ ادراک الثمرة یعنی خرما اپنی طرف  
 پہنچ گیا ہے یونہی وہ ادراک الغلام اس وقت کہتے ہیں جب لڑکا  
 بالغ ہو جائے پس اصل میں تو ادراک کے معنی یہی تھے جو بیان ہوئے  
 مگر اسکی نقل اس رویت کے طرف ہوئی جو اطراف کو محیط ہو کیونکہ معنی  
 معنی حقیقی سے قریب ہیں پس وہ رویت جو احاطہ چشم کے وصف کے  
 ساتھ ہے وہ خاص ہے اور وہ رویت جس میں وصف احاطہ نہیں ہے وہ  
 عام ہے اور کیا ضرورت کہ اگر نفی خاص کر دے بجا دے  
 تو رویت بمعنی عام بھی منفی ہو جائے پس جناب باری اس سبب سے  
 کہ اسکا احاطہ ممکن نہیں ہے اس رویت سے مرئی نہ ہوگا جو وصف احاطہ  
 بصر سے متصف ہے لیکن نفی رویت عام ثابت نہیں ہے۔

جواب الجواب یہ ہے کہ جو رویت وصف احاطہ بصر سے متصف نہیں ہے وہ  
 رویت نہیں ہے اور یہ امر بدیہی ہے کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ رویت وہی ہے

جو مرئی کو احاطہ کرے اسلئے لغت میں اور عرف میں بھی ادراکِ عینیت وہی ہے جسکا حاصل ہونا بدون احاطہٴ بصر کے ممکن نہیں ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ میں شک نہیں ہے کہ لغت و عرف میں رویت سے مراد وہی ہے جسکا وجود احاطہٴ بصر پر موقوف ہے تو اگر اس آیت میں وہ ادراکِ بصر مراد نہ ہو جو موافق لغت و عرف ہے تو لازم آتا ہے کہ قرآن کے معنی خلاف لغت و عرف ہوں اور یہ بالافاضی باطل ہے۔ دوسری وجہ مذکور یہ ہے کہ جب الف و لام استخراق کا ہے اور اس آیت میں جملہ تدرکِ کلیہ لاداخل ہے تو معنی اوسکے یہ ہوئے کہ بعض بنائیاں خدا کو دیکھ سکیں گی جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تمام آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں تو اوسکے معنی یہ ہونگے کہ بعض دیکھ سکیں گی۔ پس یہ مسلم نہیں ہے کہ لا تدرکہ الا بصار سے مراد سلبِ عام ہے زیادہ سے زیادہ یہ امر ہے کہ دو احتمال میں اول احتمال وہ ہے جو ہم نے بیان کیا اور دوسرا احتمال وہ ہے جو تم کہتے ہو اول احتمال ہمارے مفید ہے دوسرا احتمال ہمارے مفید ہے اور جب احتمالِ اول ہی ہے تو ہستہ لانِ اطل ہی جواب اوسکا یہ ہے کہ زبانِ عرب میں بلکہ ہر زبان میں یہ شائع ہے کہ ایسے مقام پر سلبِ عام ہی مراد ہوتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں بھی بہت جگہ وارد ہے مثلاً لا تقربوا الصلوۃ وانتم سكارى ولا قطع الکافرین والمنافقین کیونکہ ہر ایسے شخص کو نماز کی ممانعت ہے جو نشہ میں ہو

اور ہر کافر اور منافق کی اطاعت بلا استثناء ممنوع ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں وهو اللطیف الخبیر لفظ بھی ہیں جس سے قرینہ فائدہ سلب عام ثابت ہو وجہ یہ ہے کہ لطافت ایک حد تک مثل ہوا مانع رویت ہو اور اس کا مقابلہ کثافت سے ہے جو مطلقاً شرط رویت ہو حتیٰ کہ اگرچہ کثافت رنگ ہی ہو اور یہ امر معروف بھی ہے کہ شے لطیف و باریک نہیں دکھائی دیتی۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ اونکی یہ ہے کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ اس آیت میں نفی عام مراد ہے مگر یہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تمام زمانوں کے لیے یہ نفی۔ سچے پس ہو سکتا ہے کہ یہ نفی تمام اشخاص یعنی ریکیفہ والوں کے لیے دنیا میں ہو آخرت کے لیے نہ ہو۔

جواب بجواب اسکا یہ ہے کہ تخصیص بعض اوقات کی کوئی وجہ نہیں ہے اور کوئی صورت رویت جسمانی بدون حصول مواجہہ و انطباع وغیرہ شرائط رویت معقول نہیں ہے اور جو شے معقول نہیں ہے وہ عقل کو نزدیک مقبول نہیں ہے اور خلاف ثبوت بدیہی کوئی احتمال مخالف عقلاً کو نزدیک سمجھ نہیں ہے جیسا کہ بیان ہو گا کہ یہ بدیہی ہے کہ رویت بدون حصول شرائط رویت محال اور نا فیان رویت کی دوسری وجہ استدلال کا جواب

اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ تمہاری دلیل اس امر پر کیا ہے کہ خدا کی رویت کی نفی موجب مدح ہے بلکہ ہماری حجت صحت رویت خدا پر یہ ہے کہ اگر خدا کی رویت ممتنع ہوتی تو کوئی لائق مدح امر نہ تھا کیونکہ جو امر ممتنع ہے اس پر کسی کی مدح نہیں کی جاتی اس لیے کہ امر ممتنع کا وجود اختیاری امر نہیں ہے مثلاً معدوم کی یہ مدح نہیں ہے کہ بوجہ معدوم ہونے کے اس کا دیکھنا محال ہو بلکہ مدح اسی حالت میں ہوگی کہ جب خدا کا دیکھنا ممکن ہو مگر اس کا حجاب کبریائی دیکھنے کا مانع ہو جیسا کہ دنیا میں بادشاہوں کے لیے ہوتا ہے۔

جواب الجواب ہمارا یہ ہے کہ یہ امر صحیح نہیں ہے کہ ممتنع امر موجب مدح نہیں ہے کیونکہ نقص حدوث و امکان ہی مثلاً خدا برمی ہے اور وہ فعل اختیاری نہیں ہے مگر اس پر خدا کی مدح کی جاتی ہے۔

اسی طرح خدا کی مدح و ثناء تمام اہل صفات کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی ہے جن کا سلب خدا سے ممتنع ہے بلکہ خدا کی مدح و ثناء تمام صفات نقص سے برمی ہونے سے کی جاتی ہے مثلاً خدا کی مدح قدرت سے اس وجہ سے کی جاتی ہے



کہ خدا عاجز نہیں ہے حالانکہ قدرت فعل اختیار می نہیں ہو۔

خدا نے لا تدركہ الا بصائر کے مقابلہ میں جو یدرک الا بصائر فرمایا ہے جس سے ظاہر امراد یہی ہے کہ خدا نے اپنے کو صفت کمال سے متصف کیا ہے اور دوسروں کو اپنے مقابلہ میں ناقص ثابت کیا ہے جس کا فائدہ مدح ہے یعنی خدا نے لا تدركہ الا بصائر کے مقابلہ میں مقام مدح میں فرمایا، مگر جبکہ معنی یہ ہوے کہ خدا جسم و جسمانیّت سے پاک ہے جو خواص ممکنات سے ہے اور واجب الوجود کے لیے خواص حادث و ممکن سے طہارت حجاب کبریائی ہے اور بادشاہان دنیا کا عوام کے سامنے نہ آنا عوام جہلا کے نزدیک شاید لائق مدح ہوتا کہ اون کی عظمت و وقار جہاں کی نظروں میں ہو مگر عقلاء کے نزدیک ہرگز لائق مدح نہیں ہو تو میت خدا کی نفی کرنے والوں کی عقلی دلیلوں کی اصل یہ ہے کہ اون کا دعویٰ جملہ ترین بدہیات سے ثابت ہے اس اصل سے اون کی تین دلیلیں نقل کی جاتی ہیں۔

اول دلیل مقابلہ ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ اگر خدا کا دیکھنا جائز ہو تو لازم آتا ہے کہ خدا دیکھنے والے کے مقابل ہو اور وہ

محال ہونا بدیہی ہے کیونکہ خدا جسم نہیں ہے اور ہر وہ شے جو جسم نہیں ہے اس کے لیے حکم مقابلہ مستلزم حجت و مکان صحیح نہیں ہے۔

اشاعرہ کا جواب یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کو لیے مقابلہ لازم ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رویت ادراک کی ایک نوع ہے جس کو اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور جس چیز میں چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور تمہارا یہ دعویٰ کہ مقابلہ کا لازم ہونا بدیہی ہے باطل ہے اس لیے کہ بدیہی میں اختلاف نہیں ہوتا ہے حالانکہ اس میں عقلاء میں اختلاف موجود ہے کیونکہ ہمارے گردہ میں بڑے بڑے علماء ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ آخرت میں بدن مقابلہ کے خدا کی رویت ہوگی جو حجت و مکان سے برتر ہے اور وقوع دلیل امکان ہو اور وہ مع سہ ثابت ہو اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ خدا کا دیکھنا بلا کیف ہوگا جس کے معنی یہ ہیں کہ خدا کا دیکھنا اور نہ شے الٰط اور کیفیتوں سے خالی ہوگا جو رویت اجسام و اعراض میں لازم ہیں۔

اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ بدون مقابلہ رویت محال ہو تو ان چیزوں کی رویت بلا مقابلہ محال ہوگی جو حاضر یعنی

مشاہدہ میں ہیں مگر ہم کو اس سے انکار ہی کہ غائب یعنی خدا کا دیکھنا بھی بدن  
مقابلہ حال ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا ہی کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود  
موقوف نہیں ہی بلکہ ہمارے نزدیک جائز ہی کہ چین کا اندھا اندلس کے چھڑ کو  
دیکھے پس مقابلہ کی شرائط کو جمع موجودات کی رویت میں ہم نہیں تسلیم کرتے  
اور جب بدون شرط مقابلہ رویت جائز ہو تو کل کو خدا اپنی رویت کو آخرت میں  
مؤمنین کے لیے پیدا کرتے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تھوڑی سی دلیل بمقتضا بدیہی ترین  
بدیہی ہو اور بدیہی کے مقابلہ میں دلیل سمع نہیں ہی اگر بمقابلہ بدیہی دلیل  
مسموع ہوگی تو عقلی دنیا سے امن و امان ثبوت اور تھوڑا دیکھا اور ایسی شے  
جو حجت و مقابلہ میں نہ ہو اس کے رویت کو جو تم اور اک کی ایک نوع  
کہتے ہو اگر اس سے مراد وہ ہی جو تاثیر یا تاثیرات سے چشم کی حجت سے ہو  
تو اس کے لیے مقابلہ بلکہ تمام شرائط کا وجود واجب ہے اور اگر اس سے مراد کوئی  
اور شے ہے تو وہ نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی کیونکہ یہ بدیہی ہے  
جس کو ہر شخص جانتا ہی کہ رویت وہی ہی جو تاثیر یا تاثیرات سے چشم سے حاصل  
اور وہ رویت نہیں ہی جو بدن تاثیر یا تاثیرات سے چشم نہیں ہی اور جب کہ  
یہ بدیہی ہی کہ رویت کی کوئی اور نوع بجز اسکے نہیں ہی جو تاثیر یا تاثیرات سے  
چشم سے حاصل ہو تو ضرور ہو کہ وہ کسی قسم کا علم ہو جو نوع اور اک ہی

اور وہ بجز کشف تام کر نہیں سکتا کیونکہ ہر اختلاف نہیں ہی کہ یقیناً مثل رویت آخرت میں حاصل ہوگا اور جب بالبداہت یہ ثابت ہوگا کہ رویت وہی ہی جسکا ذکر پہلے کیا ہی تو شرط مقابلہ کا انکار بمقابلہ جلی ترین بدیہی ہی اور وہ اعلیٰ ترین تمام سفسطہ ہی اور جب حصول شرائط رویت پر وجود رویت موقوف ہی کیونکہ علت تامہ کے بغیر وجود معلول کا محال ہی اور ادراک بصری کے لیے جو شرائط کلام اول میں بیان ہوئے ہیں بدون اونکے وجود کے علت تامہ کا وجود محال ہی پس یہ حکم صحیح ہوگا کہ ہر وہ شے جس پر رویت موقوف ہی اگر موجود نہ ہو تو رویت محال ہوگی اور جب کہ مقابلہ بالبداہت شرط رویت ہی تو بدون مقابلہ رویت محال ہوگی پس یہ باطل ہے کہ چین کا اندھا اندلس کے چمچہ کو دیکھ سکتا ہے۔ اور وہ دلیل تمھاری جس سے ہر موجود شے کی رویت کو تم ثابت کرتے ہو علاوہ اسکے کہ وہ مقدوح و مجروح ہے خلاف بدیہی ہے اور یہ جو تمھنے کہا کہ مقابلہ وجہت شرائط رویت کا وجود رویت کے لیے اگر بدیہی ہوتا تو اختلاف عقلاء میں نہ ہوتا اور اسکا جواب یہ ہی کہ بدیہی میں اختلاف بعض حالات میں ممکن ہی اس لیے کہ یہ اپنی مقام پر ثابت ہو چکا ہی کہ جب کوئی طرف اطراف میں سی خفی ہوتی ہے تو اختلاف بدیہی میں ہو جاتا ہی اسی طرح کبھی پہلے سے ایک اعتقاد

ذہن میں راسخ ہو جاتا ہو اور اسکا ٹٹنا مشکل ہوتا ہی تب بھی بدیہی میں شبہہ پڑ جاتا ہی۔ اسی وجہ سے اہل سفسطہ باطل خیالات میں بالاتفاق مبتلا ہو گئے ہیں اور بدیہیات کے منکر ہیں اور انکو عقلا و عین کون خارج کرتا ہی کیونکہ ان میں بڑے بڑے اذکیاء اور حذاق ہیں۔

اور تم نے یہ جو کہا کہ حاضر بنی شاہد ہیں جو چیزیں ہیں اور عین کے لیے مقابلہ وجہت وغیرہ شرائط رویت کا تحقق رویت کے لیے لازم ہی غائب یعنی خدا کے لیے ممکن ہی کہ لازم نہ ہو۔

جواب سکا یہ ہی کہ جس طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ امر جائز ہی کہ حاضر میں جزء کا کل سے بڑا ہونا محال ہے یا ایک شے کا دو مکانوں میں ایک وقت میں ہونا محال ہی مگر غائب میں ممکن ہی کہ یہ محال نہ ہو اسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شرائط رویت کے عدم تحقق پر رویت غائب کی ممکن ہی کہ محال نہ ہو یا چین کا اندھا اندلس کی چیونٹی کو شب تاریک میں دیکھ سکتا ہی کیونکہ بدیہی ہونے میں ان دونوں قسموں کا حکم مساوی ہی اس لیے کہ اہل سفسطہ ثبوت بدیہی کے خلاف جو شبہ بیان کرتے ہیں وہ اول شہوں سے بہت قوی ہیں جو اشاعرہ غیر جسم کی صحت رویت میں بیان کرتے ہیں اس حالت میں اشاعرہ کا یہ دعویٰ کہ ہمارے شبہہ بمقابلہ ثبوت بدیہی نہیں ہیں اور اہل سفسطہ کے شبہہ بمقابلہ بدیہی ہیں

ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اس امر کو ہر شخص بلا شک و شبہہ اپنے وجدان سے جانتا ہے کہ صحت رویت جسم سے مخصوص ہے اور جب یہ ثبوت بدیہی ہے تو اگر غیر جسم کی رویت صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ غیر جسم خصوصیات جسم سے متصف ہو اور وہ محال ہے۔

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ بلا کیف رویت کے ہم قائل ہیں اس کی نسبت میں کہتا ہوں کہ بلا کیف رویت کا تصور نہیں ہو سکتا اور جس شے کا تصور نہیں ہو سکتا وہ امر معقول نہیں ہے اور غیر معقول امر کا اثبات جہالت ہو۔

دوسری دلیل نا فیان رویت کی یہ ہے کہ رویت سیما آنکھ کی شعاع کا مرئی سے اتصال ہے یا مرئی کی صورت کا دیکھنے والے کی آنکھ کی پتلی میں چھپ جانا ہے اور یہ دونوں امر خدا کی رویت کے لیے محال ہیں کیونکہ خدا جسم نہیں ہے اور یہ امور جسم سے مخصوص ہیں اس دلیل کا جواب اشاعرہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کا انحصار انھیں دونوں طریقوں پر منحصر ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو ایسی رویت

اون چیزوں سے مخصوص ہوگی جو مشل جو اہر و اعراض  
مشاہدہ میں مین مگر ممکن ہے کہ خدا کی رویت علاوہ ان  
طریقوں کے اور کسی طریقہ سے ہو۔

جواب ہمارا یہ ہے کہ اس جگہ مراد ہماری اس کلام سے یہ  
نہیں ہے کہ انہیں دو صورتوں میں رویت کا انحصار ہے  
بلکہ مراد ہماری یہ ہے کہ رویت جسمانی تاثیر یا تاثر حدۃ چشم  
موقوف ہو خواہ وہ تاثیر یا تاثر اتصال شعاع چشم سے  
ہو یا انطباع سے ہو یا کسی اور صورت سے ہو پس اگر  
تمہاری مراد ایسی رویت سے ہے جسکا وجود تاثیر یا تاثر  
حدۃ چشم پر موقوف ہے تو تمہارا دعویٰ بہت طریقوں  
سے باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں مکرر بیان کیا ہے  
اور اگر تمہاری مراد اوس سے کوئی اور شے ہو تو وہ رویت جسمانی  
بمعنی ادراک بذریعہ حس بصر نہیں ہو اور یہی مطلوب ہے۔

تیسری دلیل نافیان رویت خدا کی یہ ہے کہ اگر خدا کی  
رویت جائز ہو تو ہم سام حالتوں میں جائز ہوگی  
اس لیے کہ رویت کا جواز یا تو اوس کی ذات کی  
جہت سے ہو گا یا اوس صفت کی جہت سے ہو گا چوں کہ

ذات کے لیے لازم ہے اور ان دونوں صورتوں میں امر جواز رویت کسی زمانہ میں جناب الہی سے جدا نہیں ہو سکتا اور جب کسی زمانہ میں جواز رویت خدا سے جدا نہیں ہو سکتا اور شرائط رویت پر رویت کا وجود واجب ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے تو لازم ہو گا کہ ہر سلیم الحاسہ اس وقت دنیا میں اور حجت میں ہر وقت خدا کو دیکھے کیونکہ علت رویت بروقت موجود ہوگی اور مانع مفقود ہو گا اول لازم یعنی خدا کا اس وقت میں یعنی دنیا میں ہر سلیم الحاسہ کا نہ دیکھنا ظاہر ہے اور حجت میں ہر وقت مومن کا خدا کو نہ دیکھنا اجماع سے ثابت ہے اس وجہ سے ثابت ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اکثر اوقات مومنین لذات میں مستغرق ہونگے اور جب یہ ثابت ہوا کہ رویت کا وجود شرائط رویت کے وجود پر واجب ہے اور پھر بھی اسے اشاعرہ اگر اس امر کا تم دعویٰ کرو کہ جائز ہے کہ ہم باوجود سلامتی حاسہ چشم خدا کو ہر وقت دنیا میں نہ دیکھیں تو تمہارے اس دعوے سے یہ لازم ہو گا کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ موجود ہوں اور پھر ہم انہیں نہ دیکھ سکیں اور یہ ایک ایسا سفسطہ ہے کہ اگر اس پر اعتماد کیا جائے تو قطعیات اور یقینیات پر وثوق باقی نہیں رہتا اور اس میں امان نبوت یقینی کا عقلی دنیا سے اٹھا جاتا ہے پس اس دلیل سے یہ ثابت ہے کہ یہ بھی کہ خدا کا دیکھنا ہمیشہ محال ہے۔



جواب اس دلیل کا اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ شرائط رویت پر وجوب رویت کو ہم نہیں تسلیم کرتے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ چین کا اندھا ہمارے نزدیک اندلس کے باریک ترین اشیا کو دیکھ سکتا ہے

جواب بجواب یہ ہے کہ یہ شبہ اشاعرہ کا بمقابلہ بدیہی ہی اور جن قواعد اشاعرہ پر یہ شبہ منہی ہو وہ باطل ہیں۔ واضح ہو کہ اس مقام پر اس استدلال کا یاد دلانا مناسب ہے جسکو جنے کلام اول میں بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام فخر الدین رازی نے اس امر کے خلاف کہ وجوہ شرائط پر رویت واجب ہے دو وجہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ کی بنیاد قاعدہ متکلیف پر یعنی جسم اجزاء لا تجزئ سے مرکب ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ ہر کوئی جسم دو چھوٹا معلوم ہوتا ہے اور اسکا سبب یہ ہے کہ اس کے بعض اجزاء دکھائی دیتے ہیں اور بعض نہیں دکھائی دیتے۔ حالانکہ باعتبار شرائط رویت سب برابر ہیں پس اگر بعض اجزاء کسی خاص شرط پر اور ارتفاع مانع سے مخصوص نہ ہوتے تو ایسا نہ ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غبار کے ذرہ جب جمع ہوتے ہیں تب دکھائی دیتے ہیں اور جب پھیل جاتے ہیں تب نہیں دکھائی دیتے حالانکہ شرائط مذکورہ دونوں حالتوں میں حاصل ہیں اس سے معلوم ہوا کہ یہ ذرہ حالت تفرق میں کسی شرط کے نہ ہونے اور کسی مانع کے وجود سے مخصوص ہیں۔

یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسکا سبب یہ ہے کہ شرط کثافت منتفی ہے۔

اور مانع تحقق صغر ہے کیونکہ اسکا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں ہر ذرہ کی رویت دوسرے ذرہ کے ملنے پر مشروط ہوگی اور اس میں دور لازم آدگیا ان وجوہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وجہ ادل میں ہمیں اس بات سے انکار ہے کہ اجزاء جسم کی حالت باعتبار قرب بعد مساوی ہے بلکہ آنکھ سے جو خط کسی جز کے محاذی ہوتا ہے نسبت اس جز کے جو محاذات میں نہیں ہے قریب ہوتا ہے پس جائز ہے کہ بید جز بوجہ بعد کے نہ دکھائی دیتا ہو اور محاذات میں جو جسم نہ ہے وہ دکھائی دیتا ہے۔ اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ دور معیت ہے اور دور معیت محال نہیں ہے۔ اشاعرہ کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا کی حقیقت ذاتی دنیا میں مثلاً مانع رویت ہو۔ جواب ہمارا یہ ہے کہ جب یہ امر بالبداهت ثابت ہوا کہ شرائط رویت پر وجود رویت واجب ہے تو اگر خدا کی ماہیت یا ہویت یا کوئی اس کی خصوصیت اس وقت دنیا میں یا ہر وقت جنت میں مانع رویت جناب احدیت ہو تو لازم آتا ہے کہ علت تمام موجود ہو اور معلول معدوم و منقود ہو اور وہ محال ہے۔

خلاصہ بیان یہ ہے کہ ناہیان رویت کی تینوں دلیلوں کے جواب میں جو اشاعرہ نے جواب بیان کیے ہیں ان کی تین اصلین ہیں۔

اول اصل یہ ہے کہ رویت ہر موجود کی جائز ہے خواہ وہ اسی نئے ہو جسکے لیے جہت و مکان ہو یا نہ ہو۔

دوسری اصل و نکی یہ ہے کہ شرائط رویت پر وجود رویت واجب نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔ مگر خدا کی عادت یہ جاری ہے کہ شرائط رویت کے حصول پر خدا رویت کو پیدا کر دیتا ہے اور خرق عادت خدا سے جائز ہے اور مثال و سکی معجزہ و کرامات سے دیتے ہیں یعنی جس طرح معجزہ و کرامات میں عادت کے خلاف کرے پر خدا کو قدرت ہو اسی طرح جائز ہے کہ جب چاہے اپنی رویت کو برخلاف اپنی عادت کے کسی کے لیے پیدا کر دیے۔

تیسری اصل یہ ہے کہ خدا ابتداء ہر شے کا خالق ہے پس شرائط کے توسط کی حاجت نہیں ہے پس جائز ہے کہ خدا بدون واسطہ شرائط رویت اپنی رویت کو آخرت میں خلق کرے اور دنیا میں باوجود شرائط رویت اپنی رویت کو نہ پیدا کرے۔ خلاصہ ہمارے جواب کا یہ ہے کہ اشاعرہ کی یہ تینوں اصلیں باطل ہیں۔ اول اصل اس لیے باطل ہے کہ وہ دلیل جس سے تم کل موجود کی رویت ثابت کرتے ہو وہ مجروح و مقدوح ہے جیسا کہ تفصیلاً بیان ہو چکا ہے علاوہ اسکے علی ترین بدیہی کے خلاف ہے اور بدیہی سے بڑھ کر

کوئی ثبوت اور نقض دلیل ممکن نہیں۔

دوسری اصل بھی اسیلے باطل ہے کہ وہ بھی بدیہی کے خلاف ہے کیونکہ اگر شرائط رویت پر رویت واجب نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ علت موجود ہو اور معلول موجود نہ ہو اور وہ محال ہے۔ پس یہ ثابت ہے کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود واجب ہے اور عدم وجود شرائط رویت پر رویت کا وجود ممتنع ہے پس عادت کا دعویٰ باطل ہے بلکہ یہ امور محال ہیں اور امر محال کا وجود محال ہے۔ پس یہ باطل ہے کہ رویت خدا مثل معجزہ و کرامات کے ہے اسیلے کہ عادت و خرق عادت امور جائز میں ہیں مگر محال صلاحیت وجود ہی نہیں رکھتا اسیلے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ مثلاً ایک شے دو مکانوں میں ایک وقت میں موجود ہو اسیلے اشاعرہ نے پہلے امکان کے ثبوت میں کوشش کی ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

تیسری اصل کا بھی باطل ہونا بدیہی ہے کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ عرض کا وجود بلا توسط جوہر نہیں ہو سکتا اسی طرح بندوں کے افعال بدون بندوں کے توسط کے نہیں پیدا ہوتے ہیں ہر شے بدون توسط بخارات نہیں ہوتی اور جب یہ تینوں اصلیں باطل ہیں تو اشاعرہ کے

سب شبہہ بمقابلہ ہمارے دلیلوں کے باطل ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ انصاف یہ ہے کہ رویت خدا کا ثبوت عقل سے نہیں ہو سکتا اور نقل سے بھی قابل اطمینان ثبوت نہیں ہے اور جب عقل سے ثبوت نہ ہوگا اور اجماع ثابت نہیں ہے جسکا دعویٰ اشاعہ نے کیا ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور قرآن و احادیث کی تاویل بمعنی کشف تام ممکن ہے تو ضرور ہے کہ نقل کی تاویل مطابق عقل اور سیطرہ کیجاوے جس طرح قرآن کے بعض آیات کے ظاہر سے خدا کے لیے مجسمہ جسم ثابت کرتے تھے مگر جب دلیل قطعی سے خدا کی جسمانیت باطل ہوئی تو انکی تاویل مطابق عقل ممکن تھی اسوجہ سے مجھے ان آیات کی تاویل مطابق عقل کی کیونکہ عقل اصل ہے اور بدن عقل کے موافق تاویل کے کام نہیں چل سکتا اور یہ کوئی نیا امر نہیں ہے اکابر صحابہ بلکہ اعلم الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ علی مرتضیٰ اور ائمہ معصومین نے ایسے مقامات پر مطابق عقل تاویلین کی ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو مسلمانوں کا مذہب عقل کے مطابق نہ ہوتا علاوہ اسکے اجماع علماء شیعہ اور تواریخ احادیث علی مرتضیٰ و ائمہ معصومین انصافاً سمعی دلیل نفی رویت خدا ہے کیونکہ قرن اول میں علماء شیعہ اور راویان روایت شیعہ کی یہ کثرت ہو گئی تھی کہ تمام دور و دراز ممالک اسلام میں پھیل گئی تھی اور قرن اول سے زمانہ مابعد میں اب تک اسقدر

کثرت علماء شیعہ ہو گئی ہے جو اس امر کو ثبوت کو لیے کافی ہے کہ علی مرتضیٰ اور  
اکثر معصومین سے جو احادیث مذہب شیعہ میں متواتر ہیں وہ علم و یقین کے لیے کافی ہیں  
میری رائے میں علماء اشاعہ اور آیات و احادیث کی تاویل میں احتیاط کرنا جو ثبوت  
روایت خدا میں ہیں مگر میری نزدیک سقدرا احتیاط اعتدال سزاؤں پر عقل انسانی تو  
اس سے زیادہ تجاویز نہیں کر سکتی جسکا بیان اس بحث میں بقدر ضرورت مجاہد  
و مقابلہ عقلا و فریقین مناسب مختصار کے ساتھ میں نے کر دیا ہے جس سے ہر طالب صواب  
فیصلہ کر سکتا ہے و اللہ اعلم بالصواب و فی کل امورنا لمجاہد و مآب۔

### بحث عدم اتحاد خدا و غیر سے

کسی شے کی بعض کیفیات کا اس طور سے بدل جانا کہ اول شے سے کوئی  
کیفیت معدوم ہو جائے اور دوسری ایک دوسری چیز حادث ہو جاوے  
مجازاً اتحاد کہا جاتا ہے جس طرح پانی کا ہوا ہو جانا کیونکہ صورت مائے  
زائل ہو جاتی ہے اور اسکا مادہ صورت ہوا مائے سے متصف ہو جاتا ہے  
یا اس طرح ہو کہ دو چیزیں ملکر ایک تیسری صورت پیدا کریں جو صورت  
اول کے مناسبت ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ لکڑی تخت ہو گئی یا دو چیزیں جو  
در اصل لگ لگ حقیقتیں تھیں ہوں وہ ایک جا ہو جاویں مگر ان دونوں  
معنوں کی حیثیت سے نہیں جو پہلے بیان کئے گئے بلکہ اس طور سے کہ دونوں  
ذاتیں باقی رہیں اور ایک نے اس دوسری ذات سے متحد ہو جائے۔

جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ پہلی قسم غیر خدا کے حق میں ممکن ہی  
 مگر خدا کے بارے میں محال ہی کیونکہ خدا کے لیے متاثر ہونا اور منفعل ہونا  
 محال ہی اور دوسری قسم اتحاد کی نسبت کہا گیا ہے کہ بعض حکماء خدا کی  
 نسبت ایسے اتحاد کے قائل ہو گئے ہیں اس لیے کہ کتب میں مذکور ہے کہ  
 وہ کہتے ہیں کہ خدا جس چیز کا تعقل کرتا ہے اس کی ذات اس شے معقول  
 سے متحد ہو جاتی ہے اسی طرح کہا گیا ہے کہ انصار میں بھی اسکے قائل ہیں کہ  
 خدا کی ذات کا اپنے غیر سے متحد ہونا جائز ہی اس لیے کہ ان کا مقولہ ہے  
 کہ اتانیم ثلثہ متحد ہیں یعنی اقنوم پدر اور اقنوم پسر اور روح القدس  
 یہ سب باہم متحد ہیں اور مسیحؑ کی ناسوتیت لاهوتیت سے متحد ہی اور  
 اہل تصوف کی نسبت کہا گیا ہے کہ ان کی ایک جماعت کا قول ہے کہ جب عرف نہایت درجہ تک  
 پہنچتا ہے تو اس کی باہیت منتفی ہو جاتی ہے اور صرف خدا ہی خدا رہتا ہے اور یہ مرتبہ ان کے  
 نزدیک توحید بمعنی فنا فی اللہ سے موسوم ہوتا ہے ان لوگوں کے ظاہر اقوال سے جو معنی پیدا  
 ہوتے ہیں وہ ظاہر البطلان ہیں کیونکہ دلیل عقل اسکے خلاف ہے بلکہ اس کا تصور ہی نہیں  
 جیسا کہ بیان ہوتا ہے اس لیے ان لوگوں سے یہ کہنا مناسب ہے کہ اگر تھے وہ معنی نہیں مراد لیں  
 جو ہم نے بیان کیے ہیں تو ضرور ہے کہ وہ معنی ہمیں تباؤ تاکہ ہم اس میں نظر کریں اور  
 اس پر عقل سے حکم نفی و اثبات کریں اور اگر وہی معنی تھے مراد کیے ہیں جو ہم نے  
 بیان کیے ہیں تو وہ دو ہوں سے محال ہیں۔

اول وجہ یہ ہے کہ خود ہدایت اس بات کا حکم کرتی ہے کہ اس معنی سے کسی شے کا کسی شے سے اتحاد جائز نہیں ہے کہ وہ شے ایک ذات واحد ہے اور اسکی غیر دوسری شے ہے اسلئے کہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ چیز دو بھی ہے اور ایک بھی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ دو چیزیں جو آپس میں متحد ہیں اگر وہ بعد اتحاد موجود ہیں تو وہ دو ہیں ایک نہیں اور اگر وہ دونوں معدوم ہوں گے اور ایک تیسری چیز پیدا ہو گئی پس یہ اتحاد نہیں بلکہ ایک چیز کا معدوم ہونا اور دوسری چیز کا موجود ہونا ہے اور اگر ایک معدوم ہو گیا اور دوسرا باقی رہ گیا تو ان میں اتحاد نہیں ہے کیونکہ معدوم موجود سے متحد نہیں ہو سکتا اور جب یہ ظاہر ہوا کہ خود نفس اتحاد محال ہے تو اسکا اثبات جناب باری تعالیٰ کے لیے بھی محال ہوگا۔

واضح ہو کہ ہر مذہب میں اہل تصوف موجود ہیں حکماء میں وہ حکماء، شہداء میں سے موسوم ہیں اور اہل اسلام میں وہ اہل تصوف کہلاتے ہیں ہر گروہ میں بڑے بڑے نامی صاحبان نظر گذرے ہیں اہل اسلام میں مثل شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن عربی ملا صدرا حکمت بختیہ میں بھی علماء میں نامور ہیں اول صاحبان کی جانب سے ایسا گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ ایسے اتحاد کے قائل ہوں جسکا محال ہونا



بدیہی ہی یا اول اہل تصوف کے مداح ہوں جو ایسے محالات کو ثبوت پر جسارت کرتے ہیں اس حالت میں وہ لوگ ایسے اتحاد بلکہ اوس معنی سے وحدت وجود کے قائل نہیں ہیں جو مشہور ہی یعنی خدا مثل مادہ کے ہے اور مثال و سکی یہ دیتے ہیں کہ تخم عین درخت ہی اسی طرح خدا عین عالم ہے خیر و شر اعلیٰ و ادنیٰ ایک ہی شے ہی جس طرح لکڑی تخت و کرسی لوہا تلوار ہندوق چھری وغیرہ کا ایک ہی مادہ ہی اور صورتیں اور صفات جو صورتوں کو لازم ہیں اول سے باہم اول میں مغایرت ہوتی ہی اسلئے کہ یہ تو نہایت قبیح امر ہے مادہ میں اور ان ہر لے نام موحدین میں صرف اتنا فرق رہ جاتا ہی کہ مادہ میں مادہ کو بے شعور و خسیس جانتے ہیں یہ لوگ و سکو صاحب علم و ادراک و شریف جانتے ہیں میری لے میں محققین اہل تصوف کی کوئی اور مراد ہوگی۔ وہ ضرور خالق و مخلوق کو جدا جانتے ہونگے۔

### بحث بقاء بالذات خدا

جتنے عقلاء ہیں ان سب نے اس بات پر اتفاق کیا ہی کہ خداوند عالم باقی ہی مگر اس بقاء کی کیفیت میں اختلاف واقع ہوا ہی۔

ابو احسن اشعری کا مذہب یہ ہی کہ خداوند عالم اوس بقاء کے ساتھ باقی ہی جو اوسکی ذات سے قائم اور اوسکی صفات پر زائد ہی اور اکثر

محققین مثل امام محمد الدین رازی اور جمہور معتزلہ علیہ السلام اہل اثنا عشریہ  
 اس مذہب کے مخالف ہیں اور ان سب نے اس بات کا حکم کر دیا ہے کہ خدا  
 باقی لذاتہ ہی اور کسی ایسی چیز کے سبب سے وہ باقی نہیں ہے جو اس کی  
 ذات پر زائد ہو اور انکی مذہب کے بھوت میں تین دلیلین بیان کی گئی ہیں  
 دلیل اول یہ ہے کہ اگر خدا ایسی بقا سے قائم ہو تا جو اس کی ذات پر زائد ہی  
 تو لازم آتا کہ باری تعالیٰ ممکن ہو اور لازم باطل ہی پس ملزوم یعنی بقا کا  
 ذات پر زائد ہونا یہ بھی باطل ہی بیان ملازمت یہ ہے کہ بقا جو ذات پر  
 زائد فرض کی گئی ہے وہ مغائر ذات ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں  
 ضرور ہے کہ ذات اپنے وجود میں اپنے غیر یعنی بقا اور اس کی محتاج  
 پس جو ممکن فرض ہوا ہے وہ واجب ہوگا اور وہ خلاف مفروض محال ہے  
 دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خداوند عالم ایسی بقا سے باقی ہوگا جو اس کی  
 ذات پر زائد ہو تو تسلسل لازم آویگا اور چونکہ لازم باطل ہی اس لیے  
 ملزوم بھی باطل ہے۔ بیان ملزوم یہ ہے کہ یہ بقا زائد محال ہی کہ باقی نہ ہو  
 اور اگر ایسا نہ ہو تو لازم آویگا کہ ذات بھی باقی نہ رہے اور یہ خلاف مفروض ہے  
 اور جب کہ یہ بقا زائد علی الذات باقی ہوگی جو اس کے لیے بھی بقا ہوگی  
 اور اس بقا کی بقا بھی باقی ہوگی پس اس کے لیے بقا ہوگی اسی طرح  
 کلام بے نہایت ہوگا اور تسلسل لازم آویگا۔

تیسری ذرا یہ ہے کہ اگر بقا ذات پر زائد ہوگی تو چند خرابیاں لازم آویں گی یا تو ذات کا عدم بقا لازم آویگا یا دور لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا یا صفت ذات ہو جائیگی یا ذات صفت ہو جائیگی اور عینی چیزیں لازم آتی ہیں و کسب باطل ہیں لہذا مزید بھی باطل ہے۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ بقا یا باقی ہوگی یا نہ باقی ہوگی۔ اگر باقی نہ ہوگی تو لازم آویگا کہ ذات باقی نہ رہے اور یہی لازم اول ہی اور ذات کا باقی نہ رہنا اسی وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ چیز جسکے سبب ذات باقی تھی جب وہی چیز باقی نہ رہی تو ذات جو اسکی وجہ سے باقی تھی وہ کیونکر باقی رہ سکتی ہے اور اگر امر اول ہو یعنی بقا باقی ہو تو یہ بقا کسی بقا کی جیسے ہوگی یا وہ خود لذاتہ باقی ہوگی پس اگر اور کسی بقا کی جیسے یہ باقی ہوگی تو یہ بقا کسی اور بقا کی جیسے باقی ہوگی یا بقائے اول کی جیسے باقی ہوگی بنا بر اول کے تسلسل لازم آویگا کیونکہ ہم ہر بقا میں اسی کلام کو نقل کرتے چلے جا دیں گے اور بنا بر شق ثانی کے دور لازم آویگا کیونکہ بقائے اول محتاج ہے بقائے ثانی کی پس اگر بقائے ثانی اپنی بقا میں محتاج بقا اول ہو تو دور لازم آویگا اور اگر بقا باقی لذاتہ ہو تو لازم آویگا کہ بقا ذات ہو جاوے کیونکہ اسکی ذات اس کے وجود کے مستمر کھنے کے لیے کافی ہے اور ذات استمرار وجود کے لیے کافی نہیں تو ذات و صفت کے ساتھ اولی ہوگی اور وصف (یعنی بقا) ذاتیت کے ساتھ اولی ہوگا اور یہ انقلاب حقیقت ہے

کہ ذات صفت ہو جائے یا صفت ذات ہو جائے اور جبل سبک بطلان  
ظاہر ہی تو بقا کا خدا کی ذات پر زائد ہونا باطل ہی۔

**بحث اسکی کہ خدا کی حقیقت بشر کو نامعلوم ہے**

فلاسفہ اور جمیع محققین کے نزدیک خدا کی حقیقت کسی بشر کو  
معلوم نہیں ہے اور اسکی دو وجہیں ہیں اول وجہ یہ ہے کہ اگر اسکی  
حقیقت معلوم ہوتی تو اسکا علم یا بدیہی ہوتا یا نظری ہوتا اور دونوں کی  
نفی ثابت ہے اول کی نفی تو ظاہر ہے کیونکہ اگر وہ  
بدیہی ہوتا تو او سمین اختلاف کیوں ہوتا اور نظری ہونا، اسلئے

باطل ہے کہ اسکے لیے کوئی معرف ضرور ہے اور باب تصویات  
مین معرف یا حد ہے یا رسم ہے جیسا کہ منطق مین بیان کیا گیا ہے  
اور حد جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے اور یہ امر سابقا بیان ہو چکا ہے کہ خدا  
کے لیے جنس و فصل نہیں ہے پس اسکے لیے حد نہیں ہے اور رسم اس  
بات کا نام ہے کہ تعریف اور چیزوں سے کی جا جو شے کی ذات سے خارج ہوں  
اور ظاہر ہے کہ تعریف اور چیزوں سے کرنا جو شے سے خارج ہوں  
اسکی حقیقت پر اطلاع نہیں دے سکتا پس خدا کی حقیقت بشر کو نہ حد سے  
معلوم ہو سکتی ہے نہ رسم سے اور کسب بخین دو طریقوں سے ہو سکتا ہے  
مگر جنس یہ دونوں طریقہ علم حقیقت کو کافی نہ ہوے تو کبھی نہ ہوگا

دوسری وجہ یہ ہو کہ دعائے معصوم میں وارد ہو کہ یا من لا یعلم  
ما ہوا لا ہو یعنی اے وہ جسکو کوئی نہیں جانتا کہ وہ کیا ہو مگر وہی جانتا  
اور اسی سبب جناب موسیٰ سے کلمہ بھی مائے فرعون نے سوال کیا جو  
کسی چیز کی حقیقت دریافت کرنے میں استعمال کیا جاتا ہی تو جناب  
موسیٰ نے بجایہ ایمان حقیقت خواص باری تعالیٰ اور اوسکی صفات سے  
جواب دیا اور اس جواب پر اُنکی نسبت جنون سے دی گئی پس اونھوں نے  
اوسوقت جو ظاہر ترین صفات تھے اونکا ذکر فرمایا وقال ان کنتم  
تعقلون یعنی اونھوں نے بعد ذکر صفات فرمایا کہ اگر تم سمجھ سکتے ہو  
تو یہی ہے جیسا کہ میں نے بیان کیا احمین اس مر پر تمہیں ہو کہ خدا کی  
حقیقت پر اطلاع محال ہو۔

اور جمہور متکلمین معتزلہ اور اشاعرہ نے اس امر کو اختیار کیا ہو کہ خدا کی  
حقیقت بشر کو معلوم ہو سکتی ہو اور وہ اپنی مطلوب پر یہ حجت لاتے ہیں کہ ہم  
جناب باری پر سببی احکام بھی کرتے ہیں اور ایجابی احکام بھی کرتے ہیں  
اور جس چیز پر حکم کرتے ہیں اوس پر حکم کرنا بغیر اسکے ممکن نہیں کہ اوسکا  
تصور اولاً کیا جائے۔

دوسری حجت اوکی یہ ہو کہ وجود باری عین ماہیت باری ہی اور وجود  
اوسکا معلوم ہی اور جب خدا کا وجود میں ماہیت ہی جیسا کہ محققین مذہب

توضیح ہے کہ خدا کی حقیقت معلوم ہو۔ حجت اول کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ کسی چیز پر حکم کرنا اس امر کا مستلزم نہیں ہے کہ اس کا تصور بحسب حقیقت کیا جائے بلکہ اس کا تصور اگر کسی وجہ سے بھی ہو حکم کرنے کے لیے کافی ہو گا پس جب کوئی وجہ ہو کہ معلوم ہے مثلاً یہی وجہ کہ وہ شرعی ہو کہ معلوم ہے تو یہی وجہ تصور کے لیے کافی ہے۔

اور دوسری حجت کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ قبل میں یہ امر بیان ہو چکا ہے کہ باری تعالیٰ کے دو وجود ہیں اور جو وجود اول و وجود دوم میں سے معلوم ہے وہ وجود خاص نہیں ہے جو باری تعالیٰ کا عین ذات ہی بلکہ وہ وجود جو معلوم ہے خدا کو اور خدا کے غیر کو شامل ہے۔

پھر یہ کہا گیا ہے کہ ہر جو معلوم و متصور ہے وہ صفات خدا ہیں اور وہ صفات یا تو صفات حقیقیہ ہیں مثلاً جو بوجہ وجود کے اور مثال اس کے کہ وہ قادر ہے اور عالم ہے اور حی ہے اور مثال اس کے جو صفات ہیں یا وہ صفات اضافیہ ہیں جیسے اس کا خالق ہونا اور رازق ہونا اور اول ہونا اور آخر ہونا اور مثال اس کے یا وہ صفات سلبیہ ہیں مثلاً اس بات کے کہ وہ جسم نہیں ہے اور عرض نہیں ہے اور کسی جہت میں نہیں ہے یا مثال اس کے جو امور ہیں۔ علاوہ اول صفات کے اور ہم کو کوئی چیز معقول نہیں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ وہ امور ہیں جو اس کی ذات کے لیے عارض ہیں مگر نفس ذات غیر

معلوم ہو اور مراد اس مرتبہ کے وہ ذات کو عارض میں یہ ہو کہ وہ ذہن میں عارض ہیں نہ خارج میں کیونکہ یہ بات سابق میں بیان ہو چکی ہے کہ اوسکا اتصاف خارج میں اوسکا عین اور نفس ذات ہو اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ زیادتی صفات خارج میں ذات پر باطل ہے۔  
 واضح ہو کہ اس دلیل میں بعض علماء نے نظر کی ہے وہ کہتے ہیں کہ سوائے صفات کے اور کسی چیز کا تعقل نہ کرنا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ہمارے غیر کو بھی ذات خدا کا تعقل نہیں ہو سکتا پس مدعا کے کئی (یعنی یہ امر کہ خدا کی حقیقت کسی بشر کو معلوم نہیں ہے) نہ ثابت ہوگا اور اس بنا پر یہ بھی نہ صحیح ہوگا کہ بعض نفوس یا بعض مجردات کی ایسی ذات نہیں ہے جس سے وہ اوسکی حقیقت کا ادراک کر سکیں یا الہام سے جانیں یا کسی اور صفت کے ذریعہ سے یا اسکے سوا اور کسی جہت سے اوسکی حقیقت کا علم حاصل کریں۔

### نصیحت و تنبیہ

واجب الوجود سے ممکن الوجود کو کیا نسبت صانع کے مقابلہ میں مہنوع کی کیا حقیقت اس حالت میں عقل انسانی کی طاقت سے باہر ہو کہ وہ خدا کے تمام صفات مناسب لائق الوہیت و شان کبریائی کو دریافت کر سکے اگر خدا کی کمال مہربانی ہندون پر نہ ہوتی اور وہ پیغمبروں کے ذریعہ سے

اپنے بندوں کو اون صفات و اوصاف سے آگاہ نہ فرماتا جسے اوسکی ذات عالی متصف ہو اور جسے اوسکی ذات متصف نہیں ہو تو کوئی عاقل اس امر پر جسارت نہیں کر سکتا تھا کہ خدا کو بعض صفات سے متصف اور بعض سے منصف ثابت کر کے خطرہ میں اپنے نفس کو ڈالتا کیونکہ عاقل کا یہ کام نہیں ہے کہ کسی خطرہ عظیم میں بلا قطعی دلیل کے محض اپنی عقل پر بھروسہ کر کے اپنے نفس کو مبتلا کرے پس ضرور ہو کہ نقل پر پورا اعتماد کیا جائے اور اوسکی تاویل و سی حالت میں کی جائے جب قطعی دلیل و سکر مخالف پائی جائے اور اون لوگوں کو طریقہ کی تقلید نہ کی جائے جو اپنی عقل کو بلا دلیل یقینی و برہان قطعی کے نقل پر ترجیح دیکر اپنے نفس کو معرض خون و خطر میں ڈالتے ہیں جسکی عقل ہرگز اجازت نہیں دیتی اسلئے کہ ممکن ہے کہ انسان اپنی عقل سے کسی ایسی صفت سے خدا کو متصف کرے جو لائق شان الوہیت نہ ہو بلکہ موجب منقصت ہو یا کوئی صفت ایسی سلب کرے جو فی الحقیقت ثابت و لائق شان جناب علمہ اعلیٰ ہو بلکہ تمام امور متعلق دین میں یہی رعایت کی جائے اسلئے کہ عقل نظری کو نزدیک یہی طریقہ عدال بھی ہو اور عقل عملی اخلاقی کو موافق بھی یہی طریقہ درجہ متوسط یا بین افراط و تفریط ہو جو اہل عقل و تدبیر کو نزدیک سے و اہل ظہر و تسلیم کیا گیا ہو غرض اس بیان سے یہ کہ بہت غور سے ہمارے معاصرین کی اوج جسارتوں میں نظر کرنا چاہیے جو قرآن و احادیث کی تاویل میں بوجہ اوس فلسفہ کے اونھوں نے کی ہیں جنہیں سادہ محض غلطی تفسیری نہ تھی



اور ایسے فلسفہ کی موافقت کے لیے جسکی بوجھ کو اوٹھون نے بلا دلیل یقینی کمزوری کی وجہ سے مان لیا ہے قرآن و احادیث کی تاویل میں ایسی بناوٹوں اور تکلفات سے کرتے ہیں جس سے کوئی عاقل کبھی اصری نہیں ہو سکتا اور عام نظروں میں مذہب کی کمزوری اس سے پائی جاتی ہے، مشکلمین کا طریقہ یہی ہے کہ جب تک کوئی قطعی دلیل معارض نہ ہو اس وقت تک وہ کتاب خدا اور کلام معصوم کی تاویل خلاف ظاہر و معنی متباد نہیں کرتے اور نئے طریقہ پر عقل کو مجال اعتراض نہیں دے اسی طریقہ کو اختیار کرنے کے رفارش کرتا ہوں جسکو ہر عاقل قبول کریگا و ما علینا الا البلاغ۔

### بیان سہمی جناب الہی

مجھے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح بنام خدا اس کتاب کی ابتدا کی گئی اسی طرح اس کلام ثانی کا خاتمہ بھی اسماء جناب الہی پر ہو اور اس سبب سے بھی کہ حدیث فریقین میں وارد ہے کہ خدا کے لیے ننانوے نام ہیں جو انکا احصا کرے وہ داخل جنت ہو گا میں خدا کے ننانوے نام کا احصا مختلف احادیث سے کرتا ہوں حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام سومری ہونانوی نام خدا کے یہ ہیں اللہ - الہ - الواحد - الاحد - الصمد - الاول - الآخر - الشمیع - البصیر - القدیر - القاهر - العلی

الاعلیٰ - الباقی - البدیع - الباری - الاکرم - الظاهر  
 الباطن - الحی - الحکیم - العلیم - الحلیم - الحفیظ - الحق  
 الحسب - الحمید - الخفی - الرب - الرحمن - الرحیم  
 الضار - الرازق - الرقیب - الرؤف - الرئی  
 السلام - المؤمن - المہمن - الغزیز - الجبار - المتکبر  
 السید - السبوح - الشہید - الصادق - الصانع  
 الطاهر - العدل - العفو - الغفور - الغنی - الغیاث  
 الفاطر - الفرد - الفتاح - الفالق - القدیم - الملك  
 القدوس - القریب - القیوم - القابض - الباسط  
 قاضی الحاجات - الحمید - المولیٰ - المنان - المحیط  
 المبین - المقیم - المصور - الکریم - الکبیر  
 الکافی - کاشف الضر - الوتر - النور - الوہاب  
 الناظر - الواسع - الودود - الہادی - الوافی  
 الوکیل - الوارث - البر - الباعث - التواب  
 الجلیل - الجواد - الخیر - الخالق - خیر الناظرین  
 المدیان - الشکور - العظیم - اللطیف - الشافی  
 موافق روایت امام رضا علیہ السلام نود و نہ نام خدا کے ہیں

الله - الواحد - الاحد - الصمد - الاول - الآخر -  
السميع - البصير - القادر - القاهر - العلي - الاعلى  
الباقي - البديع - الباري - الاكرم - الظاهر - الباطن  
الحى - الحكيم - العليم - الحليم - الحفيظ - الحق - الحبيب  
المجيد - الخفى - الرب - الرحمن - الرحيم - الزارئ  
الرازق - الرقيب - الرؤف - الرائي - السلام  
المؤمن - المهيمن - العزيز - الجبار - المتكبر  
السيد - السبوح - الشهيد - الصادق - الصانع  
الظاهر - العدل - العفو - الغفور - الغنى - الفياض  
الفاطر - الفرد - الفتاح - القائل - القدير - الملك  
القدوس - القوي - القريب - القيوم - القابض - الباسط  
القاضي - المجيد - الولي - المنان - المحيط - المبين  
المقيت - المصور - الكريم - الكبير - الكافي - كاشف الضر  
الوثر - الوهاب - الناصر - الواسع - الودود  
الهادي - الوفي - الوكيل - الوارث - البر - الباعث  
التواب - الخليل - الجواد - الخبير - الخالق - خدام الناصر  
الديان - الشكور - العظيم - اللطيف - النور - الناظر

تیسری روایت سے نود و نہ نام خدا کے یہ ہیں۔

۱۔ اللہ۔ ۲۔ الرحمن۔ ۳۔ الرحیم الملک۔ ۴۔ القدوس۔ ۵۔ السلام۔  
 ۶۔ المؤمن۔ ۷۔ المہیمن۔ ۸۔ الغزیز۔ ۹۔ الجبار۔ ۱۰۔ المتکبر۔ ۱۱۔ الباری۔  
 ۱۲۔ الرقیب۔ ۱۳۔ المحیب۔ ۱۴۔ الحکیم۔ ۱۵۔ المجید۔ ۱۶۔ الباعث۔ ۱۷۔ الحمید۔  
 ۱۸۔ المبدئ۔ ۱۹۔ الخالق۔ ۲۰۔ المصور۔ ۲۱۔ الغفار۔ ۲۲۔ الوہاب۔ ۲۳۔ الرزاق۔  
 ۲۴۔ الخافض۔ ۲۵۔ الرافع۔ ۲۶۔ المغمز۔ ۲۷۔ المذل۔ ۲۸۔ السميع۔ ۲۹۔ البصیر۔ ۳۰۔ الخلم۔  
 ۳۱۔ العظیم۔ ۳۲۔ الکبیر۔ ۳۳۔ الخفیظ۔ ۳۴۔ الجلیل۔ ۳۵۔ المعید۔ ۳۶۔ المحی۔ ۳۷۔ الممیت۔  
 ۳۸۔ الماجد۔ ۳۹۔ التواب۔ ۴۰۔ المنتقم۔ ۴۱۔ شدید العقاب۔ ۴۲۔ العفو۔  
 ۴۳۔ الرؤف۔ ۴۴۔ الولی۔ ۴۵۔ الغنی۔ ۴۶۔ المغنی۔ ۴۷۔ الفتاح۔ ۴۸۔ القابض۔  
 ۴۹۔ الباسط۔ ۵۰۔ المحکم۔ ۵۱۔ العدل۔ ۵۲۔ اللطیف۔ ۵۳۔ الخفیر۔ ۵۴۔ الغفور۔  
 ۵۵۔ الشکور۔ ۵۶۔ المقت۔ ۵۷۔ الحسب۔ ۵۸۔ الواسع۔ ۵۹۔ الودود۔  
 ۶۰۔ الشہید۔ ۶۱۔ الحق۔ ۶۲۔ الوکیل۔ ۶۳۔ القوی۔ ۶۴۔ المتین۔ ۶۵۔ الولی۔  
 ۶۶۔ المحصى۔ ۶۷۔ الواحد۔ ۶۸۔ الاحد۔ ۶۹۔ الصمد۔ ۷۰۔ القادر۔  
 ۷۱۔ المقدر۔ ۷۲۔ المقدم۔ ۷۳۔ المؤخر۔ ۷۴۔ الاول۔ ۷۵۔ الآخر۔  
 ۷۶۔ الظاهر۔ ۷۷۔ الباطن۔ ۷۸۔ البر۔ ۷۹۔ ذو الجلال والاكرام۔  
 ۸۰۔ المقسط۔ ۸۱۔ الجامع۔ ۸۲۔ المانع۔ ۸۳۔ الضار۔ ۸۴۔ النافع۔ ۸۵۔ النور۔  
 ۸۶۔ البدیع۔ ۸۷۔ الهادی۔ ۸۸۔ الرشید۔ ۸۹۔ الصبور۔ ۹۰۔ الهادی۔

الباقى - العلى - الغفار - الفهار - الرزاق  
الحفيظ - البادى - الموسع

چوتھی روایت سی نورونہ نام خدا کے یہ ہیں

اللہ - الرحمن - الرحیم - الملک - القدوس -  
السلام - المؤمن - المہین - العزیز الجبار -  
المتکبر - الخالق - الباری - المصور - الغفار -  
الفہار - الوہاب - الرزاق - الفتاح - العليم -  
القابض - الباسط - الخافض - الرافع - المعز -  
المذل - السميع - البصير - الحکم - العدل -  
اللطيف - الخبير - الحليم - العظيم - الغفور -  
الشکور - العلی - الکبیر - الحفيظ - المقيت -  
الحسب - الجلیل - الکریم - الرقيب - المجيب -  
الواسع - الحکیم - الودود - المجید - الماجد -  
الباعث - الشهيد - الحق - الوکیل - القوی -  
المتین - الوفی - الحمید - المنعم - السدی -  
المعید - المحی - الممیت - المحی - القيوم -  
الواحد - لا احد - الصمد - القادر - القاهر -

الْمُقْتَدِرُ - الْمُقَدِّمُ - الْمُؤَخَّرُ - الْأَوَّلُ - الْآخِرُ -  
 الظَّاهِرُ - الْبَاطِنُ - الْوَالِي - الْمُتَعَالَى - الْمَبْدُ  
 التَّوَابُ - الْمُنتَقِمُ - الْعَفْوُ - الرَّؤْفُ - مَالِكُ الْمُلْكِ  
 ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ - الْمُقْسِطُ - الْجَامِعُ - الْغَنِيُّ - الْغَنَى -  
 النَّافِعُ - النُّورُ - الْهَادِي - الْبَدِيعُ - الْبَاقِي  
 الْوَارِثُ - الرَّشِيدُ - الْمُصَوِّرُ - الْمَنَّانُ - الْعَزِيزُ -  
 (تم الکلام الثانی بعون الوهاب المعانی)











